

الجزء الأول

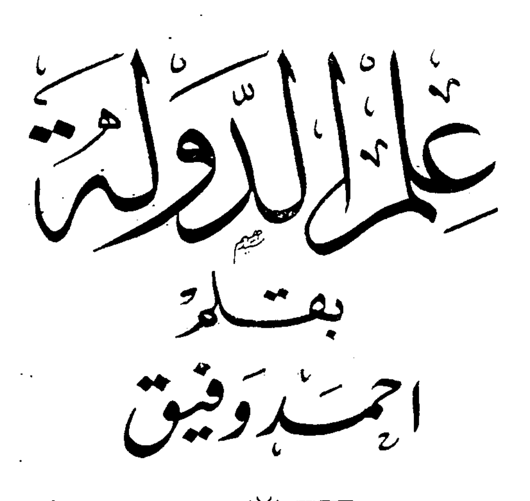
في أصول الدولة وتطورات فكرتها

الطبعة الاولى

الثمن ثلاثون قرشا صاغا

١٣٥٣ هـ – ١٩٣٤ م

مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر
خلف عمر افندي



الجزء الأول

في أصول الدولة وتطورات فكرتها

الطبعة الاولى

الثمن ثلاثون قرشا صاغا

١٣٥٣ هـ — ١٩٣٤ م

مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر
خلف عمر افندي



علم الدولة

بقلم

احمد وفيق

الجزء الأول

فى أصول الدولة وتطورات فكرتها

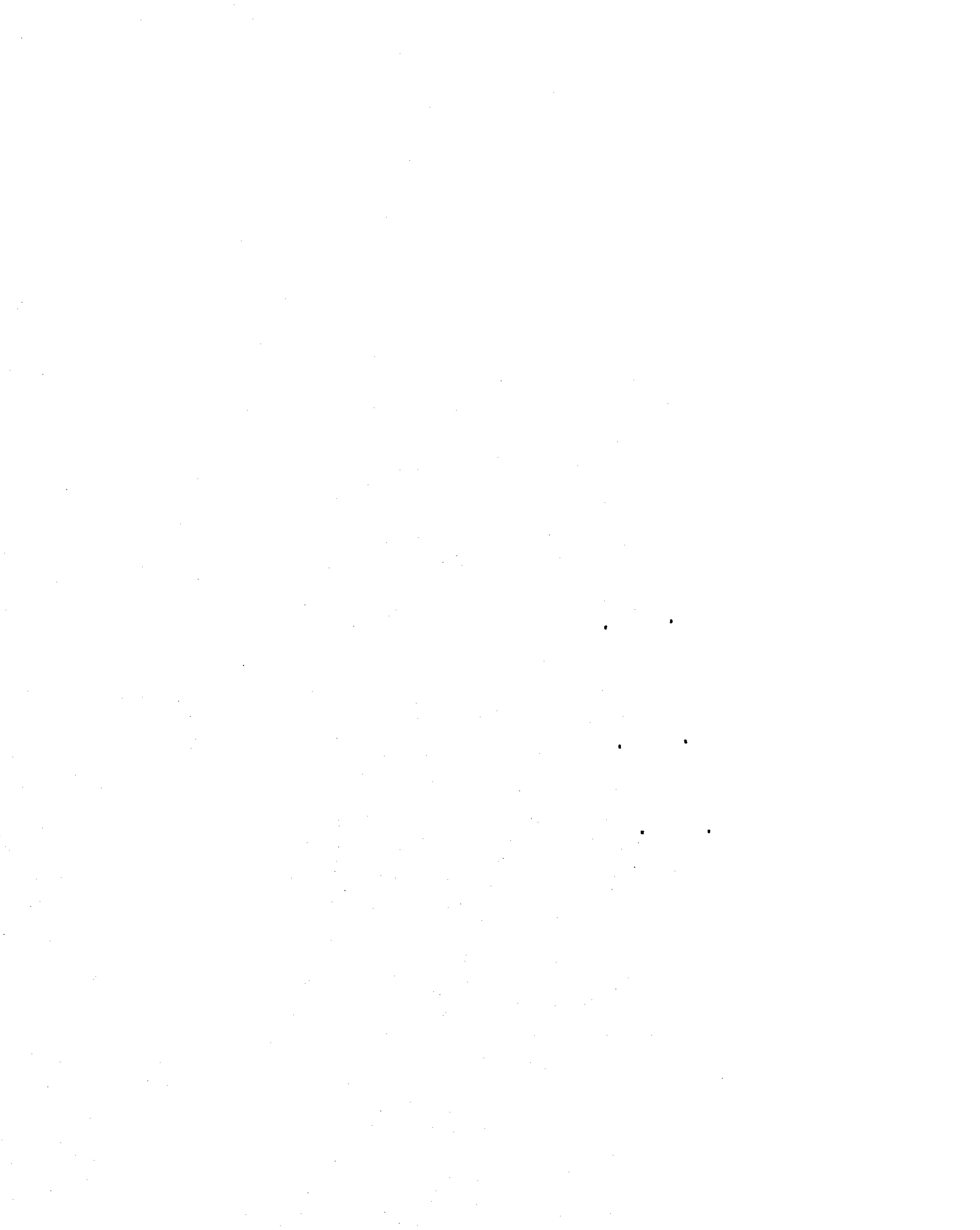
الطبعة الاولى

الثمن ثلاثون قرشا صاغا

١٣٥٣ هـ — ١٩٣٤ م

مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر

خلف عمر افندى



تصدير

بقلم أخينا الاستاذ الجليل

حضرة صاحب العزة عبد الرحمن الرافعى بك نائب المنصورة سابقا

هذا كتاب (علم الدولة) وضعه الاستاذ أحمد وفيق وقضى فى تأليفه سنين عديدة يبحث و يدرس . و يفكر و يدون . و يبذل الجهود الشاقة المتواصلة لاخراجه للناس . فجاء بحق فتحا جديدا فى عالم التأليف

علم الدولة هو العلم الذى يبحث فى عناصر نظرية الدولة وتكوينها . وهو ما يسمى بالفرنسية science de L'Etat . و يتفرع الى قسمين . علم خاص وعلم عام فعلم الدولة الخاص هو ما يتعلق بدولة معينة و يتناول دراسة حياتها فى مختلف نظمها . وعلم الدولة العام هو ما يتناول الفكرة العامة عن نظرية الدولة وتكوينها

واخراج كتاب فى (علم الدولة) باللغة العربية من أشق ما يضطلع به الكتاب والمؤلفون . لانه فضلا عن أن التأليف فيه يحتاج الى زمن طويل فهو علم مشتت فى مراجع عديدة . وهو باعتباره قائما بذاته له فى فرنسا مؤلفات محدودة . أما فى غيرها فكتبه نادرة .وهو باعتباره علما عاما يتفرع عنه أو يتصل به القانون السياسى droit politique . والقانون الدستورى والقانون العام droit public والقانون الخاص droit privé . وعلم السياسة science politique . والقانون الدولى . والاقتصاد السياسى . وعلم الاجتماع . فمؤلفاته كثيرة بعيدة الغور متشعبة المناحى . من أجل ذلك كانت صعوبة التأليف . وكانت الحاجة الى زمن طويل كالذى قضاه الاستاذ وفيق فى وضع كتابه وأشار اليه فى مقدمته . ولذلك ايضا لم يكن كتاب (علم الدولة) من الكتب الجديرة بالثناء المادى على ما بذله مؤلفه من الجهود فى سبيل اخراجه للشرق والناطقين بالضاد . وانما هو جدير بان تقرر عنه

الواقعة . فان تقرير حقيقة الواقع فى صدده أبلغ تقدير له وأصدق اعتراف بجميله .

لقد اطلعت على كتاب الاستاذ وفيق فى وقت أرى فيه العالم يكاد يتطور يوميا حتى أصبحت الانسانية فى حاجة دائمة الى دراسة مستمرة تتناول علاقة ما بين الافراد والدول . ولما كان الاحرى بالشرق الناهض أن يدرس تطورات هذه العلاقات فى الدول التى سبقته فى النهوض حتى يفقه سر عظمتها ورفعتها ومدنيتها فانى أرى الاستاذ وفيق قد أصاب كل الاصابة باخراج هذا الكتاب ليسد فراغا لم يسبقه مصرى ولا شرقى الى سده من قبل

ان دول الشرق فى أزمة . ولكن هذه الازمة قد أصابت الغرب من قبل . ولقد كانت علتها فساد النظم العامة : وهذا ما يزيد فى قيمة كتاب (علم الدولة) الذى درس جميع النظم على مجرى التاريخ مرحلة مرحلة . وشرح فكرتها فلسفيا واجتماعيا وسياسيا وقانونيا . وأبان ظاهر فسادها و باطنه . وشرح العلاج الذى اتبع فى الشفاء من مختلف الامراض العامة .

على أن المؤلف المحقق لم يقتصر على ذلك. بل كشف عن عناصر نظرية الدولة وعنى عناية خاصة بدراسة عنصرى التاريخ والاقتصاد . وتمشى فى بحثه مع اتجاه رجال الاقتصاد الذين قرروا أن فكرة الدولة أصبحت اقتصادية أكثر مما هى قانونية و برزت فكرتهم هذه عقب الحرب العالمية العظمى . على أن الاستاذ وفيق قد أظهر التطور الذى تتجه اليه هذه الفكرة وكشف عن عنصر أقوى من الاقتصاد وهو عنصر الاخلاق واستدل بما يراه الاقتصاديون أنفسهم من أن ثمة عنصرا آخر وهو الجمال الخلقى لابد أن يحل محل العنصر الاقتصادى وشرح الاستاذ وفيق هذا الاتجاه شرحا وافياً عند الكلام عن عمل الطبيعة فى تكوين الدولة .وأظهر للملأ وفاق أحدث النظريات ان الخلق هو حقا قوام القانون والاقتصاد السياسى اذا كان الغرض منهما سعادة المجتمع الانسانى

توافر الاستاذ وفيق على دراسة موضوعه من هذه الناحية العصرية وتناولها فى

مواطن عدة . وبخاصة فى تـكوينها خلال القرون الوسطى وفى تحديد الحريات الدستورية . وظهور مبدأ الفردية Individualisme لجارى بذلك أحدث الـكتب العصرية . وانك لترى معى مقدرة الاستاذ وفيق فى الاستظهار باحدث آراء العلماء فى هذا الصدد . و يعجبنى أخذه برأى العلامة الالمانى هنرى ده مان Henri de Man فى كتابه (ماوراء الاشتراكية) Au delà du marxisme الذى ظهر سنة ١٩٢٦ وترجمه الى الفرنسية المسيو اندرى فيليب André Philip سنة ١٩٢٧ ونوهت مقدمته « بوجوب تحويل نضال الطبقات من الميدان الاقتصادى الى الميدان الاخلاقى » وجاء فيها « و يلوح ان الحزب الاشتراكى قد بدأ يوقن بضرورة ازدهار الاخلاق وانعاش القيم الفـكرية والـكفايات الروحيـة » (هنرى ده مان وازمة النظرية الاشتراكية ص ٤٩)

لم يقف المؤلف فى صدد البحث فى تطور فـكرة الدولة عند حد الـكلام عن أصول الدولة التى جمعها الاستاذ وفيق فى الطبيعة . والعائلة . والعقد الاجتماعى . والقوة الا كراهية . وأرادة الانسان . بل جاء لنا بتفاصيل وافية عن صور الدولة وحكومتها فى الايام الاولى لمدنيات الهند وفارس والصين ومصر واليهود والمدينـة اليونانية والامبراطورية الرومانية والمسيحية والغارات الهمجية وعهود الاقطاع Féodalité والاحياء Renaissance والاصلاح Reforme والثورة . والنظام الملـكى بانواعه الى الجمهورية العصرية الديمقراطية ليبين لنا حقيقة الرقى والتراجع اللذين تعاقبا على هذه النظم وأسبابها الفلسفية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية بمالا مزيد عليه إلا فى حالة التخصص فى كل فرع من هـذه الفروع . وقد لا يخرج التخصص ما أخرجه الاستاذ وفيق اذا لم يأخذ المؤلف بمناهج الاستاذ فى البحث . فقد كان نجاحه فى طريقته العلمية واضحا جليا فى كتابه . لانه ارتـكن على آراء كبار العلماء فى تـكوين فكرته عن العناصر المكونة لنظرية الدولة . فلم يذر شارحا أو فقيها

أو ناشرا قديما كان أو حديثا ممن ذاع صيتهم الاوجاء برأيه . وان استشارة المراجع تدلك على سعة البحث الذى كاد يكون تخصصا فى كل نقطة . لما استند عليه المؤلف من وفرة المراجع فى كافة أبواب الكتاب وفصوله

ففى الحق ان الاستاذ وفيق قد أدى الى مصر والشرق خدمة جليلة باخراج هذا الكتاب للناطقين بالضاد . وانه لكتاب جدير بان يقف الناس على ماحواه من الحقائق والبحوث العلمية المستفيضة .وانى لاهنيء صديقى الاستاذ وفيق بما وفق اليه فى هذا الفتح العلمى المبين . واهنئه خالصا بما بذله فى سبيله من متاعب وجهود ستؤتى ثمرها باذن الله .

عبد الرحمن الرافعى



كلمة

حضرة صاحب العزة

الأخ الجليل الدكتور محمد حسين هيكل بك

علم الدولة

كتاب طريف فى الفقه السياسى

لمؤلفه الأستاذ احمد وفيق

لم يظهر هذا الكتاب فى عالم المطبوعات بعد . ولكنه أعد للطبع . والجزء الأول منه وشيك أن يبدأ طبعه . ولذلك اقتصر مؤلفه الأستاذ وفيق على قصر الاشتراك على هذا الجزء الأول دون سائر الأجزاء . ولعله أراد بما صنع من ذلك أن يشجع على اقتناء الجزء الأول واثقاً من أنهم متى اطلعوا عليه لم يجدوا بدا من الحصول على الأجزاء الأخرى حين ظهورها تباعاً . والحق أن الكتاب جدير بالاطلاع عليه جميعاً ما دام على نسق الجزء الأول الذى أتاح لى صديقى الأستاذ وفيق الاطلاع عليه . فهو كتاب طريف حقا . وهو يتناول الفقه السياسى أو علم الدولة من جميع أطرافه بصورة لم تتسق لغيره من المؤلفات فى الغرب أو فى الشرق . وهو يتناول علم الدولة من ناحيته القانونية ومن ناحيته السياسية ومن ناحيته الاقتصادية ومن ناحيته الخلقية ومن نواحيه كلها . وهو يعرض ما يتناوله من ذلك على طريقة علمية جديرة بكل إعجاب وتقدير . وبحسبك لتقدر ذلك أن تذكر أن الأستاذ وفيق لم يكن يترك كتاباً من الكتب القديمة أو الحديثة يمت الى الدولة وشؤونها وتاريخها وحياتها وتطورها بصلة أو نسب إلا اطلع عليه ، وإلا حاول أكثر من ذلك أن يوجز لقراء كتابه النظرية السياسية فيه .

ولست أطمع فى هذه الكلمة التى أوخت بها الى قراءة أصول الجزء الأول أن أجلو لقراء السياسة فكرة مفصلة عن الكتاب أو ما فيه . فالكتاب نفسه مضغوط ضغطاً شديداً حتى لترى جديداً فى كل صفحة يقع نظرك عليها . ولكنى أريد أن ألم إلمامة موجزة بما قصد اليه الأستاذ وفيق من وضع هذا الكتاب وبما تناول من شئون علم الدولة سعياً وراء تحقيق الغاية التى قصد اليها منه . فهو إنما أراد أن يصور الدولة ككائن حى ما هى ، وما مقوماتها ، وهل هذه المقومات سياسية بحت ؟ أم قانونية بحت ؟ أم خلقية بحت ؟ أم اقتصادية بحت ؟ أم هى مزاج من ذلك كله ؟ وبأى مقدار يكون هذا المزاج من كل هذه العناصر الاقتصادية والخلقية والسياسية والقانونية . ومقصده من ذلك إثارة هذا الشرق الناهض نهضته الحديثة ليدرك قوام حياة الشعوب ووحدة هذه الحياة مصورة فى صورة الدولة . فاذا استوى لهذا الشرق أن يدرك هذه الصورة وجب أن يدرك حقوقها وواجباتها واختصاصاتها ومصدر هذه الحقوق والواجبات . أهى ذات مصدر دينى على نحو ما أريد لها فى بعض العصور أن تكون ، أم هو مصدر طبيعى تقتضيه سنن الكون فلا محيد عنه ؟ أم هو مصدر اجتماعى خاضع لحكم البيئة . خاضع فى نفس الوقت لحكم التطورات التى تمر بها الجماعات ؟ أم هو مصدر تعاقدى نزل به كل فرد عن قدر من حريته مقابل كفالة ما بقى له من هذه الحرية ضد الاعتداء ؟ أم ان لها مصدرا آخر غير هذا ؟ أم أن تلك المصادر كلها تلتقى وتسبغ على الدولة حقوقها وواجباتها؟ وهب تلك الحقوق والواجبات تخطيت يوماً من الأيام فمن المطالب بمنع تخطيها إذا عجز القانون وحماته عن هذا المنع ؟ أهم أصحاب السلطة أم هى الشعوب نفسها بما لها من حق الثورة تقف بها فى وجه الاعتداء والبغى وترد بها الى القانون والعدل احترامها ؟ والدفاع عن هذه الحقوق من العدوان الخارجى كيف يكون ؟ وهلم جرا. وهلم جرا .

بحسبى أن أذكر رؤوس المسائل التى قدمت والتى وردت كلها فى الجزء الاول من كتاب الاستاذ وفيق ليرى القارىء طرافة الكتاب من ناحية، وخصبه من الناحية الأخرى . وأى طرافة وأى خصب ؟ ! يكفيك لكى تقدرهما أن تذكر ان هذا الكتاب إنما هو ثمرة قراءة الاستاذ وفيق وتفكيره واتصاله بابحاث السياسة العملية مدة خمس وعشرين سنة كاملة . فهو يذكر فى أول كتابه انه يرجع بمذكراته لهذا الكتاب الى حين كان ما يزال طالبا ، وانه قد استمع الى نصيحة استاذ له بان يقرأ كل كتاب يقع تحت نظره ثلاث مرات . والثبت الذى وضع الاستاذ وفيق لمراجع الجزء الاول وحده ضخم حتى ليكاد يكون مخيفا . واراء المؤلفين الذين عرض خلال الجزء الأول من كتابه تجعلك فى حيرة من خصب هذا الاطلاع وهذا التوفيق العجيب فى البحث . والطريقة التى عرض بها المؤلف مختلف النظريات والمذاهب والآراء تدلك على أنه قضى الاوقات الطويلة يفكر فى كيفية تنظيم كتابه على دقة موضوعه وصعوبة الكثير من النظريات التى يتناول . وهو لا يكتفى بعرض نظرية ما بل هو يتناولها بعد عرضها بالبحث ولا ينزل عن ابداء رأيه فيها وتقديره قيمتها . فكل واحدة من المسائل التى أشرنا اليها من بعض ما تناول الكتاب خاضعة لهذا النظام وهو لا يعرض الافكار مجردة قوامها المنطق والتدليل العقلى وحده ، بل هو يستند أولا وقبل كل شيء الى واقع الحياة فى التاريخ فهو يعقد مثلا فصلا مما رأى الاقدمون من فلاسفة اليونان امثال ارسطو وسقراط وافلاطون عن الدولة . ويقارنه بالرأى الحديث فى هذا الشأن . حريصا بذلك على أن يبين أن علم الدولة ليس علما حديثا كما يحلو لبعض المؤلفين أن يقول . ثم هو يتحدث بعد ذلك عن فكرة الدولة عند الرومان وكيف حاولت روما أن تنشىء الدولة العالمية . وكيف أنها مع ذلك لم توفق فى ميدان العلوم السياسية مع الاعتراف لها بالسبق والتوفيق الى غاية حدود التوفيق فيما أصابت من عبقرية القانون ، وهو يعقد بعد ذلك مقارنة بين صورة الدولة فى روما وفى أثينا وفيم كانتا تتفقان وفيم

كانتا تختلفان ، وهو يتناول الخلاف والاتفاق بدقة فى التحليل النفسى والاجتماعى للشعبين تجعله يصور لنا تطور كل واحد منهما فى الناحية التى تطور فيها على حقب التاريخ .

ما أظنني بحاجة الى القول بان الميدان الفقهى بمصر فى حاجة أشد الحاجة الى مثل هذا الكتاب الذى بذل صديقى الاستاذ وفيق فى وضعه ما بذل من جهد عظيم فان أكثر المؤلفات القانونية والدستورية والسياسية التى صدرت وتصدر يطبعها أكثر الامر أحد طابعين ، فاما طابع مدرسى يجعلها مرجع الطلبة وحدهم . فاذا هم تعدوا حدود الطلب بالكليات لم يكادوا يرجعوا من بعد اليها معتبرين انهم درسوها ووعوا ما فيها جميعها ، واما طابع عملى يجعل الكتاب مرجعا للمحامى أو للقاضى أو للكاتب الدستورى أو السياسى سهل المنال . يسير التناول لا يقتضيك لحسن تبويبه أكثر من دقائق لتعثر فيه على ما تريد أن تصل اليه فى القضية التي تدرس أو فى الموضوع الذى تتناول . وهاتان الغايتان جديرتان لاشك بالرعاية والعناية ، لكن الغاية الثقافية العامة التي يكون بها الرجل نفسه. ويهذب بها ذهنه . ويصل منها الى إتمام تكوينه بحاجة ماتزال الى رعاية اكبر وعناية أعظم مما كان حتى اليوم نصيبها ، وهذه الغاية الثقافية العامة التى تجد فى أوربا من عناية الناشرين مايشجع المؤلفين على اقتحام ميادينها اقتحاما يترددون دونه لو انهم تركوا لأنفسهم يعملون لنشر المؤلفات الثقافية الكبرى مالا يعرفون مصيره عند جمهرة القراء . فاقدام صديقى الاستاذ وفيق مع ذلك على وضع مؤلفه (علم الدولة) وعلى طبعه ونشره عمل جليل من حيث المجهود الكبير الذى اقتضاه السنين الطوال ومن حيث المجازفة بمواجهة الجمهور بهذا العمل الضخم الذى لابد له من مجهود خاص فى مختلف أنحاء الشرق العربى لتشجيعه بل للقيام مقام المؤلف فى إذاعته ونشره .

وانا لنقف اليوم عند هذه الكلمة الاجمالية الموجزة راجين ان يوفق صديقنا

وفيق في إصدار جزئه الاول قريباً لنتناوله يومذاك بالتحليل ولنعرض تحت نظر القراء ما اشتمل من النظريات والآراء مايحسن بنا انتظار الحديث عنه والبحث فيه الى يومئذ مهنئين مع ذلك صديقنا وفيق على مجهوده الضخم وعمله الجليل (١)

محمد حسين هيكل

---

(١) راجع عدد ١٤ فبراير سنة ١٩٣٤ من السياسة الغراء .

كلمة

حضرة صاحب السعادة الاستاذ الجليل

محمد على علوبه باشا وزير الاوقاف الاسبق

أطلعنى حضرة الاستاذ أحمد وفيق على الجزء الأول من كتاب وضعه باسم « علم الدولة » وسيظهر هذا الجزء قريباً فى عالم المطبوعات . وطلب مني أن أبدى رأيى فيه ، فاذا هو مؤلف يتناول موضوعاً طريفاً لم يوفق اليه كاتب شرقى من قبل. مؤلف ينم حقاً عما بذله مؤلفه فى جمعه وتنسيقه من جهود مضنية ، واطلاع على مؤلفات كثيرة جداً فى الموضوع الذى وفق اليه ، وهذا الى ما أضافه من آرائه الشخصية المستقلة — بحث فى علم الدولة . وتناول فى بحثه نواحيه القانونية والسياسية والاقتصادية والخلقية وغيرها . وبالجملة فان هذا المؤلف بما رأيته فى الجزء الأول منه لم يكن مؤلفاً عادياً يمر عليه القارىء مروراً . وإنما هو موسوعة ضخمة فى علم الدولة ، والبحث فى كيانها وتطورها وفى آثار تلك التطورات فى وجودها ، وفى آثار البيئات فى هذه التطورات نفسها .

ويكفيك أن تقدر قيمة هذا المؤلف بما ذكره مؤلفه من أنه ثمرة جهود ثلاثين سنة ، وبما أخبرنى به من أن مؤلفه قد يصل الى أربعة عشر جزءاً .

وان الشرق لفى حاجة قصوى الى معرفة كنه الدولة والعناصر التى تدخل فى تركيبها ، والأدوار التى مرت بها فى مختلف العصور والأمم حتى يكون ملما بأسباب نهوض الدول وتأخرها ، وأن المؤلف ليسد فراغاً عظيما بما فيه من بحوث قيمة ، واستنتاجات طريفة ، جديرة بالاعجاب والتقدير .

بدأ المؤلف كتابه بتعريف علم الدولة . وبتسلسل فكرة الدولة . وبآراء العلماء فيها ، وذكر طائفة كبيرة من هؤلاء العلماء ، وبحث فى فكرة الدولة قديماً وحديثاً ، وفيما

وصل اليه الباحثون من أنها كانت وليد الطبيعة ، تكونت على مبدأ الخلق الانسانى ، فيجب أن تكون متناسبة مع طبيعة الانسان فى ذاته ، ثم انتقلت الفكرة الى أن تكون الدولة متناسبة مع تركيب العائلة ثم كيف تحورت الى أنها نتيجة لعقد اجتماعى ثم أظهر كيف كان تأسيس الدولة على فكرة القوة والسلطان . ثم كيف تدرجت الفكرة فى الزمن الغابر الى أن مرجع الدولة هو الارادة الانسانية التى ظهرت آثارها فى العصر الحاضر بما يسمونه حق تقرير المصير ؟ وكيف كانت هذه الفكرة قديمة أوحى بها الزمن الغابر الى الزمن الحاضر ؟

ثم أتى المؤلف بأسانيد عدة على تطور فكرة الدولة فى الهند وفارس والصين . وكيف فكر الصينيون فى سيادة الشعب فى أكثر من أربعة قرون قبل المسيح ؟ وكيف كانت فكرة الدولة فى مصر ؟ وكيف حد المصريون من سلطة الفراعنة المطلقة واجتهدوا فى توزيعها وكبح جماحها بما أوجدوا من تعدد الآلهة وتوزيع السلطات فيما بينهم ؟

وكيف كانت فكرة الدولة عند اليهود وكيف حددوا السلطة المطلقة لملوكهم بما أوجدوه الى جانبهم من قضاة و رسل ؟ وكيف كانت فكرة الدولة عند اليونان والرومان ببحث مستفيض من الوجهة الفلسفية والاجتماعية والقانونية والتاريخية والاقتصادية والخلقية ؟ وكيف قارن المؤلف بين الأنظمة الرومانية واليونانية وفاضل بينهما ؟ وتكلم عن فكرة السيادة العالمية عند اليونان والرومان ، كما تكلم عن المدارس الفلسفية المختلفة عند اليونانيين . وعطف بعد ذلك على أسباب رفعة اليونانيين والرومانيين وسقوطهم .

ثم بحث المؤلف بأسانيد ومراجع عدة فى آثار ظهور المسيحية فى الدولة ، وكيف أثرت فى سلطة الأمراء والقياصرة . وفى النظم الرومانية نفسها . كما فرقت بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية وتناول بحثه ذلك النضال الذى استمر طويلا بين البابوات والملوك . وأثره فى الدولة من نواحيه المختلفة .

ثم تكلم المؤلف عن غارات الهمج على أوروبا وكيف بذرت هذه الغارات بذور الحرية الفردية فى القوانين والنظم الاجتماعية .

وبحث فى النظام الاقطاعي وفى تأثيره فى الحرية والاقتصاد وغيرهما . وبحث فى هذه النتائج بحثا طويلا كما بحث فى ظهور فكرة القانون العام فى القرون الوسطى على يد القسوس وفى فكرة حماية الفرد وحقوقه. وحقوق الملك ووظيفته فى ذلك العصر . وفى العدالة وكيف عرفوها . وفى السلطة التشريعية ومداها فى القوانين الاساسية . وفى فكرة السيادة بوجه عام الى أن أتى عصر النهضة وعرض المؤلف اتصال هذا العصر بالعصر الذى سبقه . وبسط مذهب مكيافيل بسطا مستفيضاً . وبحث فى أسباب ظهور نظريته وفى تحليل هذه النظرية .

ثم بحث المؤلف بعد ذلك فى النظرية التى ظهرت فى فرنسا فى القرن السادس عشر — وهى تقضى بتبرير كل وسيلة لمقاومة الفوضى . وبأن المصلحة العامة فوق إرادة ولى الأمر وفوق إرادة الشعب نفسه .

ثم تكلم عن عهد الاصلاح وكيف قام المصلحون الدينيون بجعل الايمان أساس الاصلاح ، وباستخلاص الحريات السياسية من الحريات الدينية ،وفى وجوب مقاومة الظلم مهما كان مصدره . وكيف انتشرت هذه الفكرة فى فرنسا وهولندا وانجلترا وغيرها وكيف كانت هذه الافكار أساسا للثورة الفرنسية التي لم تكن فى الواقع إلا وليد المبادىء التى سبقتها .

ثم تكلم عن نظرية الاستبداد العادل ، وكيف تطورت فكرة الدولة بظهور هذه النظرية ، وكيف أدت فيما بعد الى تركيز الدولة فى شخص ولى الأمر ، وأدت بالطبع الى الرجوع الى عهد الرومان الاقدمين .

ثم تكلم المؤلف عن الثورة الفرنسية ، وكيف أعلنت الحرية ، ثم كيف انقلبت هذه الحرية المطلقة الى دكتاتورية مطلقة ، وكيف وضعت الثورة الفرنسية مبدأ الاستفتاء العام ، وكيف هرعت وفود الأمم الى فرنسا باعتبارها نصيرة الحرية

ثم بحث المؤلف فى موضوع التوسع فى اختصاص الدولة ومداه ، وفى مبدأ معاهدة «ڤيينا» الذى أعاد للملوك والقياصرة سلطانهم واعتبر سلطتهم إلهية، وكيف كان هذا الانقلاب فى مبدأ سيادة الدولة سبباً فى ظهور مبدأ القوميات فى الشعوب ، وتناول المؤلف الكلام عن تطور هذا المبدأ ونجاحه واخفاقه فى مختلف الدول الغربية . ثم استطرد الى تطور فكرة الدولة وأثره فى القانون العام الداخلى وفى القانون الدولى العام ، ويلى هذا بحث فى طبيعة الدولة أى كيف تتكون ، وما هى عناصر تكوينها وشرائطه ، وكيف تعترف الدول بها ، ثم أورد معنى السيادة على ضوء النظريات المختلفة ، وتفاصيل شروط وجودها وفقدانها الى أن انتهى الى ميثاق عصبة الأمم ، وتناول الاستاذ وفيق بعد ذلك بحوثاً مستفيضة فى الحكومة ونشاطها وفى تحديد هذا النشاط ، وفى الدساتير الحقيقية للدول

الآن وقد تكونت للقارىء فكرة عامة عن هذا المؤلَّف الضخم الذى أبان فيه صاحبه ما ارتآه العلماء أخيراً من أساس للدولة قد تطور إلى أن صار فكرة اقتصادية أكثر منها قانونية ثم فكرة خلقية تقضى بأن الخلق هو قوام القانون والاقتصاد وأنه هو أساس سعادة المجتمع الانساني .

نخرج من اطلاعنا على هذا المؤلَّف بنتيجتين

أولاهما — أن من يتصدى لخدمة الدولة يجب أن يكون ملماً بتاريخ فكرة الدولة قديمها وحديثها ، عارفا بالتطورات التي قامت فى التاريخ وأثرت فى الممالك والأمم ، عالما بمدى هذا التأثر ، واقفاً على طبائع الامم وبيئاتها وأثر النظم المختلفة فيها سواء فى الحاكمين أو المحكومين . مسترشداً بنتائج النظريات التى وصلت اليها الأمم فى مراحل التاريخ ، وأثر هذه النظريات فيها ، مثله فى ذلك كمثل رجل وضع نفسه مشرعاً لبلاده لايستطيع أن يكون مفيداً حقاً ومنتجاً حقاً إلا اذا تربى تربية قانونية، وألم بالشرائع قديمها وحديثها ، وأحاط علماً بتأثير هذه الشرائع فى البيئات المختلفة

ومطابقتها طبائع الأمم أو مخالفتها ، فالعلم بفكرة الدولة و بعناصر تكوينها و بآثارها فى النظم القديمة والحديثة هو علم يجب ان يعرفه كل من أراد أن يفهم النظم على اختلاف أنواعها من اجتماعية وسياسية واقتصادية وقانونية ودستورية ، وأن يتنبأ بآثارها فى الشعوب المختلفة وفاق عاداتها وطبائعها وأمزجتها المتباينة .

والنتيجة الثانية هى أن المطلع على مؤلف الاستاذ أحمد وفيق وعلى ما انتهى اليه هو وغيره من المؤلفين الغربيين يعلم أن أس الدولة وسياجها هو الخلق سياسياً كان أو اقتصاديا أو اداريا ، وأن النظم التى أوجدها التاريخ فى مراحله سواء أكانت أوتوقراطية أم دستورية أم برلمانية أم دكتاتورية لم تكن غاية لذاتها ، وانما هى وسائل مختلفة ترتكز عليها الدولة دائما فى تحقيق رفعة الأمة وعلو شأنها ، وهى تدعى أنها تسعى الى تحقيق المثل الأعلى ، ونعنى به الخلق الطيب الذى تنطوى عليه أعمال الانسان .

اذن يمكننا القول بأن النظرية الأخيرة وهى أن فكرة الدولة أساسها الخلق ، فكرة صحيحة لا غبار عليها ، وان ثورات الأمم فى التاريخ القديم والحديث لم تكن إلا غضبات قوية وهزات عنيفة ضد العابثين بالخلق ، وقد يتجلى هذا الخلق فى العدل والانصاف واستمساك الأمم بقدسيتهما ، ولطالما قلت وأكرر ما قلت وهو « ان وطنية الأمم خاضعة لوجود العدل بين أبنائها ، وان درجة الوطنية فى كل أمة هى دائماً متناسبة مع درجة تقديس العدل فيها وتقدير الخلق بين أبنائها سواء أكان فى أعمالهم السياسية أم القانونية أم الاقتصادية أم الاجتماعية » .

لهذا كله أهنىء الاستاذ أحمد وفيق على ما وفق اليه من وضع مؤلفه الجليل وأرجو الله أن يوفقه الى طبع أجزائه كلها وأن يرى من أبناء الشرق تعضيداً يناسب ما بذله من جهود فى وضع هذا الكتاب النفيس .

محمد علي علوبه



أسباب الاصدار

١ — فى الشرق نهضة سياسية استقلالية . موضوعها تحرير الأمم الشرقية . و إقامتها دولا ذات سيادة . داخل الجماعة الدولية من ناحية . وأمماً مستقلة داخل عصبة الأمم من ناحية أخرى إذا استقر بناء هذه العصبة . وتطهر من أدران السياسة روحها . على أن تتساوى أمم الشرق والأمم الغربية . وتتعادل دوله و باقى الدول فيما لهن من حقوق . وعليهن من واجبات .

وكل نهضة فى الوجود بحاجة الى الذكرى النافعة تسترشد بهديها . والموعظة الحسنة تستلهم خيرها . وتسير على نورها . وليس من ذكرى أسطع وأهم . ولا من موعظة أنفع وأعم . من الدروس نستخلصها . إبان نهضة الشرق . من تطور فكرة الدولة فى الغرب . ومجرى التاريخ يتقاذفها . وسط رقى القانون العام . وذيوع المبادئ الاقتصادية . وانتشار مذاهب الحرية . ونضال العقائد السياسية والفلسفية . وتقلب هذه المذاهب والعقائد والآراء . وذبذبتها ، وتحول القانون العام الى قانون سياسى . ثم الى قانون دستورى . ثم الى علم الدولة ذاته . والشروع فى تدوين قواعد تحكم علاقات ما بين الدول أولا . والأمم أخيراً . داخل سياج له نظامه الخاص . وجمع هذه الدروس فى كتاب نتقدم به الى الشرق . حتى يمحص هذه الدروس و يحللها . و يقلبها على كل ناحية ليختار أفضلها . و يؤثر اتباع أحسنها ، وأقومها . وأنسبها الى طبيعته وتقاليده وعاداته ونظمه الدينية والسياسية . وحضارته وماضيه . ومصيره الذى يرتجيه فى غير توان ولا إهمال .

نعم ليس من ذكرى أسطع وأهم . ولا من موعظة أنفع وأعم . من كتاب يضم شتات خلق القوميات العالمية فى جميع العصور . ما دام الخلق القومى « أثر من آثار النظم مجتمعة : والنظم أثر من آثار العادات والمعتقدات . وهذه بدورها أثر من آثار الخلق » . والخلق القومى العالمى نبراس يستضئ به كل من كان أهلا للاستضاءة . ويستنير به كل من كان كفأ للاستنارة . والشرق جميعاً . مبعث النور . ومهد الحضارة . لقادر على أن يستضىء بالذكرى . ويستنير بالموعظة . وإذن حق علينا أن نخضع العوائق . وأن نزيل السدود . وأن نفتح المنافذ والأبواب . حتى يتدفق النور من كل ناحية جهد الاستطاعة . عسى أن تكون نهضة مباركة . لاعثار بعدها ولا كبوة . وأن تسير الطلائع ميمونة الغزوات . لتتبعها الامدادات . مظفرة الأعلام . كريمة الفتوحات .

علم الدولة العام

La Science Générale de l'Etat

٢ — ولكن هل الدول جميعاً متشابهة فى طبائعها . متشاكلة فى ظاهراتها . متوافقة فى عناصرها . حتى يستطيع الشرق أن يستفيد من دراسة فكرة الدولة فى الغرب ؟ وإذا كان ثمة شبه وتشاكل وتوافق بين الدول فهل وجدت فكرة الدولة فى النظم السياسية على مجرى العصور والتاريخ ؟

لقد تجلت الدولة فى مظاهر اختلفت باختلاف العصور .ولقد دعا هذا التفاوت فى المظاهر الى التساؤل عما إذا كان من الواجب أن تكون فكرة الدولة واحدة لاتبديل لها ولا تغيير من شعب الى شعب . ومن زمن الى زمن . أم إن هناك دولة مصرية . وأخرى فارسية . وثالثة عربية . ورابعة عراقية الخ الخ . . . . تختلف كل منهن عن الأخرى اختلافا أساسيا جوهريا ؟ أم إن هناك على الأقل عناصر شائعة .

دائمة . لامناص من أن تشترك فى تكوين كل دولة سواء أكانت قديمة أم عصرية أم حديثة ؟

لقد رأى العلامة « دو بون وايت » (Dupont White) أن فكرة الدولة الجديدة قد نبتت فى العصر الحاضر . وانها قد ظهرت لأول مرة فى فرنسا سنة ١٧٨٩ . لأنه يقرر أن الشرط الضرورى لقيام الدولة هو وجود السلطة على أنها وظيفة . لاعلى أنها طبقة أو دين أو حق إلهى . (راجع ص ٣٢٨ — الفرد والدولة - L'Individu et l'État)

وفى الحق إن ملاحظة «دو بون — وايت » دقيقة بلا مراء . فالطبيعة القانونية للسلطة . وطبيعة مشروعية الحكومة .هما طبيعتان ضروريتان لقيام الدولة بمعناها الصحيح . أما اغتصاب السلطة تحت أى ستار . فلا قيمة له ولا اعتبار .

ولكن « دو بون — وايت » تغالى وتعنت فى شرطيه . إذ لوكان قيام الدولة يتطلب لزاما توافر هاتين الطبيعتين لتمامه . لما وفقنا الى العثور على أى دولة فى أى بقعة من بقاع العالم . ولذلك حق علينا أن نقر بأن لا مناص لهاتين الطبيعتين من أن تقترنا عمليا بظاهرات أخرى تختلف عنهما . أو تتعارض معهما تعارضا نسبيا واذا نحن محصنا الواقع فيما قبل سنة ١٧٨٩ . أو فيما بعدها . لما وجدنا هاتين الطبيعتين فى حالة من الكمال. ولحكمنا بأن لامناص لتكوين الدولة من أن يشوب هاتين الطبيعتين عناصر أخرى ، ولعرفنا أن للدول ظاهرات مشتركة ، سادت تكوينها فى مختلف الأزمان ، وهذا راجع الى أن أصل الدولة واحد ، وجوهرها واحد ، إذ تتولد جميع الدول عن حاجة واحدة ، وتكاد كلها تؤدى مهمات واحدة ، ووظائف واحدة ، وإن كان من الجائز أن يكون لكل منها فى وقت واحد حاجات خاصة مختلفة ، وإذن فالدولة دولة بذاتها ، ولا فارق بين دولة قديمة ، وأخرى حديثة ، ولا امتياز لدولة فتية على دولة عجوز ، فالدولة دولة ما توافرت شرائطها ، وإذن فهناك علم عام للدولة ، يتناولها بالدرس من ناحية مبدئها وطبيعتها ، ويحدد شروطها الدائمة ،

وقوانين رقيها ونمائها ، والتزاماتها ، وحقوقها ، ففكرة الدولة واحدة لا اختلاف ولا تفاوت فى شبهها على مجرى أدوار الحياة العالمية ، لأنها نتيجة ضرورية لازمة لكل جماعة إنسانية ، مهما كان تفاوتها مع الجماعات الأخرى ، وبهذا المعنى قال « چيلينيك Jellinek » : « إن الدولة واقعة عالمية نعثر عليها كلما تغلغلنا فى غور المـاضى » (راجع بول چانيه تاريخ علم السياسة) .

علم الدولة الخاص

La Science particulière de l'Etat

٣ — فعلم الدولة العام مفيد للشرق باعتبار أن الدولة دولة أينما وجدت ، وفى أى عهد قامت ، ولـكن إذا كان هذا هو شأن علم الدولة العام ، فان أمام الشرق علوماً أخرى للدولة ، هى العلوم الخاصة بكل دولة ، وهى علوم يستطيع الشرق أن يجد فيها مزايا وفوائد جمة ، يستخلصها بالبحث والاستقراء والاستنتاج والقياس ، لأنها علوم تنحصر جهودها فى دائرة معينة ، إذ تقتصر مباحثها على هذه الأمة أو تلك الدولة .

ومما لا شك فيه أن واجب استنهاض الهمم للاستفادة مما أصاب دول الغرب من محن ، وفرق كلماتها ومزقها من أحقاد وإحن ، وما طرأ عليهـا من تقلبات وتطورات يقضى بأن نبدأ بهذه الدراسات الخاصة ، ذلك بأنها الدراسات الوحيدة التى يمكن أن نمحصها تمحيصاً مباشراً لنستخلص منه ما هو دائم وعام وجوهرى ، ونفرق بينه وبين ما فى فكرة الدولة من وقتى ومحلى أو محتمل ، بعـد اذ نبذل الجهد فى الملاحظة ، والمقارنة ، والقياس ، والاستنباط ، والحذف والاضافة والتجديد .

واذا كان علم الدولة العام (La science générale de l'Etat) قد أحرز السبق والتفوق من الناحية النظرية على العلم الخاص بكل دولة قائمة بذاتها ، فان أهمية هذا العلم الاخير كبيرة فى عالم التطبيق ، وهذا ما أشار اليه « بودان » (J. Bodin)

فى الفصل السادس من الجزء الرابع من كتابه « الجمهورية » بقوله : « إن أول قاعدة نستطيع ان نطبقها لنستبقى الجمهوريات — « يقصد الدولة » — فى مراكزها هى ان نعلم حق العلم طبيعة كل جمهورية ، وأسباب الأمراض التى تصيبها . . . . . . إذ لا يكفى ان نعلم أى الجمهوريات أفضل ، ولـكن من الواجب أن نلم بالوسائل المؤدية الى الاحتفاظ بمركزها ، اذا لم يكن فى وسعنا ان نغيره ، أو كان فى وسعنا ذلك ، ولـكن عن طريق تعريض الدولة للسقوط انقاضا ، ذلك بأن علاج المريض بالحمية المعقولة أفضل كثيراً من محاولة علاج مرضه وابرائه منه بتعريض الحياة للخطر . ومن الواجب أن لا نلجأ مطلقا الى الدواء الحاسم إلا اذا أشرف المريض على الموت، وانعدم كل أمل فى شفائه ، ولقد طبقت جميع الجمهوريات هـذه الحكمة ، ولـكن هذا التطبيق لم يكن قصداً الى تغيير موقف الدولة وحدها ، وانما كان قصداً الى تغيير القوانين والعادات والعرف أيضا ، ولقد تنكب الـكثيرون سبيل هـذه القاعدة ، فافضى هذا الانحراف الى تدهور جمهوريات عظيمة ذات سؤدد وسلطان ، لانهم استعاروا علاج أمراضهم من جمهوريات لا شبه ولا تطابق بينها و بين جمهورياتهم »

ولقد قدر منتسكيو هـذا الرأى ، أما « بلونتشلى » (Bluntschli) فقد فرق بين نظرية الدولة العامة والنظريات الخاصة (راجع بلونتشلى — النظرية العامة للدولة ص ٩ — Théorie générale de l'Etat)

علم الدولة قديم

٤ — فاستفادة الشرق محققة اذن من دراسة علمى الدولة العام والخاص ، ولا سيما من كتاب يجمع بين دفتيه أهم آراء العلماء فى علم الدولة بشقيه ، لانه علم عنى به كبار الـكتاب والفلاسفة والساسة والفقهاء والاجتماعيون والمؤرخون والاقتصاديون ، حتى لقد قال لنا المسيو « له فور » (Le Fur) ، أستاذ القانون

الدولى بكلية الحقوق الباريسية ، ضمن كتابه (الاجناس ، والجنسيات والدول Races, Nationalités, Eats) ص٩٤: «الدولة أكبر حدث بين أحداث السياسة والاجتماع» وانه لقول الحق ، ومنطق الصدق ، فمنذ الناشئة الاولى لظهور المدنية فى العالم ونحن نرى أن هذا الحدث الممتاز يجذب اليه المفكرين ، ويستنهض الصفوة ، ويستغوى الخلاصة ، فى غير تلكؤ ولا راحة ، قصداً الى أثارة البحث ، ويستحث رسل الفكرة ، بلا ابطاء ولا امهال ، على الكد فى التنقيب ، استجلاء للحقيقة ، واستظهارا للفكرة الصالحة حتى لقد اقتنع البعض بان دراسة علم الدولة ، باعتباره علم حكم الامم بالمعنى الواسع ، هو ضرب من النظم القديمة ذاع ذكرها ، بل هو نوع من التربية الغابرة عمت شهرتها ، وجعلوا يعززون هذا الرأى باعمال أفلاطون ، وارسطو وشيشيرون ، تلك الأعمال التى عجزت طوارق الغير عن أن تنال منها ، وتراجعت قوة الهدم الى أعماق الزمن رهبة من عظمتها ، وأبت احداث الدهر إلا ان تلقى السلاح أمام سواء جبروتها ، وسارت هذه القوة فى ركاب تلك الاعمال . خادما مطواعا لآمالها ، وجنديا حفيظا على رغباتها ، وسياسيا منقادا لاشارتها ، وعاملا مجدا فى تنفيذ ارادتها ، أو رعية اهتاجته مبادئها ، واستثارته خيالاتها ، وسلكته فى زمرة الغاضبين لأغراضها السامية ، وجيش حماتها ، فكانت هذه الأعمال الجبارة فى عبقرية بنائها ، وكأنها جاءت سلطانا قويا على ان العباقرة قد عنوا بانشاء السلطة وتكوين أفضل ادارة للجماعة منذ الحقب الاولى .

تسلسل فكرة الدولة

٥ — ولقد تتابعت العصور الى أن جاءت القرون الوسطى بما انطوت عليه من نور خاله عمال الجهل المطبق ظلاما ، فضربوها مثلا فى الاستبداد المرذول ، دون أن يعوا حقيقة ما انطوت عليه أعمال هذه الازمان من منشئات حديثة واسعة

النطاق ، أثارت الاعجاب بفتوحاتها العلمية ، وحركت الطلعة والفضول بما انتظمت من غزوات ذهنية مترامية الاطراف ، واسعة الاكناف .

وتلا هـذا العصر عهد الأصلاح الدينى ، وعهد الثورة الفرنسية الـكبرى وما بينهما من فترة انتقال ، إلى أن حل الزمن الحاضر ، فـكانت جميعها سلسلة عصور تمت فيها دراسات جليلة القدر ، فياضة بالبحث ، تساقطت ثمراتها رطباً جنياً .

واذا كان بعض هذه الدراسات قد جاء بالاعاجيب فى تراكيبه ، والاخطاء فى فـكرته وأسانيده ، فانها دراسات فى مجموعها تدل على أن الجهد الانسانى قد اتخذ المثابرة العملية خطته ، والـكد الفـكرى صراطه ، فـكانت النتيجة إبتكارات مستحدثة فى ظاهرها ، ومزيجا من القديم وعناصر التجديد فى موضوعها

تحديد نطاق الفكرة

٦ — ولقد حاول المؤلفون الألمان فى نهاية القرن التاسع عشر أن يحددوا فكرة الدولة تحديداً جليا حتى لا يكون ثم مجال للشك فى أن لهذه الفكرة منذ نشأتها نطاقاً علميا خاصابها فترتب على هذه النظريات الألمانية الجديدة انتعاش قوى ، وتجديد منتج ، ألقى فى أسواق الجدل والمناقشات والمناظرات ، والبحوث المستفيضة موادا حديثة الوجود ، فازداد التعمق فى استكناه فكرة الدولة ، وتحرى أصولها ، وعناصرها .

أثر نظرية القوميات فى فكرة الدولة

٧ — ولما تفشى الاضطراب خلال القرن الماضى ، وعم أوروبا قصداً الى تحقيق مبدأ القوميات ، وهو المبـدأ الذي أدت شجاعة المصرى واستبساله فى حرب « المورة » الى بعثه ، عملت هذه الاضطرابات والقلاقل السياسية الشديدة على توجيه الأنظار والعقول نحو الموضوع الشائك ، وهو موضوع السلطة والحـكومة ، فأثمر هذا التوجيه ثمرة طيبة حيث أصبح عِلْم الدولة أكثر حياة ، وأغزر مادة ،

وأوفر ثقافة من أى عِلْم آخر ، لأنه العلم المؤدى بنفوذه على الراجح الى سـعادة الجماعات السياسية ، أو الى شقوتها ، ونتائجه الخصبة التى ترتبت على اكتشاف الحقيقة ، لا يمكن تقدير مزاياها النافعة ، أما أخطاء هذا العلم فانها تثير الفتن ، وتحرك القلاقل ، أو تنفث جراثيم الارتباك المفضى الى الاستياء الشديد على الأقل ، وفى كل هذا عامل قد يكون سبب ضعف الهيئة الاجتماعية ، كما قد يكون سبب تحللها وموتها ، فما هو إذن مبدأ القوميات ؟ إن المقام لا يسمح بذلك وسنرى هذا المبدأ وتفاصيله وما اكتنفه من عقبات و وسائل نجاحه وتحقيقه عند الـكلام عن محو الأثر المترتب على معاهدة ڤينا سنة ١٨١٥ .

أثر الخلق فى فكرة الدولة

٨ — على أن أخطاء علم الدولة ليست دائماً سبب التحلل والموت ، ولا هى دائماً سبب الفتن والقلاقل وما الى ذلك ، فقد تقع جميع هذه الأحداث وتمر دون أن يلتفت اليها ، إذا لم يكن الخطأ خلقيا له عقباه ، على ما سيتضح عند الـكلام عن الطبيعة باعتبارها من مصادر الدولة . ولقد قال شارل بيدان « Ch. Beudan » فى هذا الصدد ضمن فاتحة كتابه « الحق الفردى والدولة » : « و يجوز أن تكون الجماعة عظيمة وقوية ممتعة بالرغد والرفاهة ، رغماً من الأخطاء التى ترتكب إزاء علم الطبيعة ، خذ مثلا : ظن الناس خلال زمن طويل أن الشمس تدور حول الأرض ، ومع ذلك فان هذا الخطأ العلمى لم يحل دون أن تدون الانسانية لنفسها فى سجلات التاريخ حوليات جليلة القدر ، ولـكن الأمر على العكس إذا تناول الخطأ تضليل بلد من الناحية الخلقية أو السياسية ، لأن تضليلا كهذا يفضى لزاماً الى زوال الجماعة ، ذلك بأن الشعوب التى تأبى أن تتربى وفاق وحى المبادئ السامية ترغم على أن تربيها القوة » ، وتربية القوة تتناهى مع الزمن الى طبع الشعوب بطابع الفناء .

قيمة هذه الدراسة

٩ — فدراسة عِلْم الدولة هى إذن من أهم الدراسات التى تتطلب من الشرق عناية فائقة ، بل إنها تتطلب هذه العناية من الانسانية طرا ، سواء أ كان ذلك بسبب قِدَم الفكرة ، أم بسبب نبالة موضوعها ، من ناحية الأثر النفيس المترتب عليها ، لا سيما إذا راعينا أن اتساع هذه الدراسة وتعقدها هما فى وقت واحد سبب صعوبتها المتناهية ، ومزيتها ، وعظمتها الجذابة ، وما نطق « بودان » (Bodin) عن الهوى عند ما وصف هذه الدراسة بأنها « أميرة الدراسات » .

موضوع نظرية الدولة

١٠ — ولكن ماهو موضوع نظرية الدولة على التحديد ؟ وما هى العناصر الجوهرية لهذه النظرية ؟ وما هى العناصر الثانوية التى يتحتم علينا ان ندرسها كما يدرس العالم النباتى الطفيليات الى جانب النباتات حتى يتقى شرها و يدرأ ضررها ؟

اننا نستطيع ان نمحص علم الدولة من نواح عديدة ، فاذا نحن تتبعنا فكرة الدولة فى مختلف الشعوب ، و وقفنا على تفاصيل تطورها ساعة اذ يتغير مجرى وجود هذه الشعوب على نور الماضى ، وتنتقل من مصير الى مصير ، كان علم الدولة فى هذه الحالة تاريخيا ، اما اذا نحن اردنا ان نجعل من الدولة رقيبا على الثروة القومية ، ومنظما لها ، وموزعا وحارسا أو مالكا لها باسم الامة ، كان علم الدولة اقتصاديا ، ومن الجائز أن يكون علم الدولة سياسيا بحتا بالمعنى الضيق للكلمة اذا اقتصرت مهمة الباحث على تحديد القواعد العملية والنظرية لقيام أفضل أنواع الحكومات وخيرها ، و يكون علم الدولة قانونيا إذا اردنا ان نستخلص القواعد الالزامية التى تخضع لها جهود الدولة ، وما يكون تحت تصرفها من وسائل مشروعة تكره بها رعاياها على الخضوع ، أو اردنا أن نستبين القواعد الالزامية التى تحكم علاقات مابين دولة ودول اخرى .

كيف ندرس الفكرة علميا

١١ — ولكن كيف ندرس هذه العناصر ؟

ان لهذا الدرس وسيلتين ، هما الوسيلة البسيطة ، والوسيلة المركبة

اما الوسيلة البسيطة فتنحصر فى دراسة الوجه الجوهرى من الموضوع دون الوجوه الثانوية ، وهذا هو التخصص .

واما الوسيلة المركبة فقاصرة على دراسة اهم عناصر الدولة ان لم نستطع دراستها جميعا .

ولكن نظرة واحدة جامعة نلقيها على علم الدولة تجعلنا نوقن بان مجال الرأى البسيط المنطبق على الحاجة الى التخصص هو ميدان ضيق ، ومع ذلك فان الواجب يقضى علينا ان نرجع إلى آراء كبار العلماء والفلاسفة حتى نستخلص أى الوسيلتين نتبع فى دراستنا .

آراء العلماء فى درس الفكرة

١٢ — لقد نظر علماء اليونان الى علم الدولة نظرة اجمالية واسموه علم السياسة ، وأما علماء القرون الوسطى فانهم قدروا هذا العلم على انه جزء من نظرية واسعة تناولت تكوين العالم ، فالقانون الطبيعى ، والسياسة ، والقانون الوضعى ، كل أولئك يدخل كعناصر فى الرأى المركب ، ولكن هذه العناصر جعلت تنفصل عن بعضها شيئاً فشيئاً ، الى ان استقلت ، وانطوى كل عنصر على نظام خاص ، ولقد قال لنا بلونتشلى ضمن كتابه « النظرية العامة للدولة » (ص ٢) . « يفرق العصريون بين السياسة والقانون العام ، و يفرقون بين هذا و بين علم الاحصاء والقانون الادارى والقانون الدولى ، وفن السياسة الخ . . . » . ثم ازداد التخصص الانسانى ذيوعا ، ولكنه سار فى اتجاهين مختلفين فبعض المؤلفين ، وبخاصة الالمان ، قد آثروا

الشئون القانونية على غيرها ، حتى انصرفت عنايتهم اليها دون سواها .

أما المؤلفون الأنجلوسكسون بصفة عامة ، ومن خلفهم بعض الكتاب المختلفى الجنسيات ومنهم بعض الفرنسيين ، فانهم لم يعنوا بالدولة إلا من الناحية السياسية .

وزعيم النظرية القانونية البحت هو « جربر » (Gerber) مؤلف كتاب « أساس القانون الألمانى للدولة » سنة ١٨٦٥ . ولقد تغالى المسيو « دوجى » عند ما قال فى مجلة القانون العام سنة ١٩١٩ ص ١٦٢ تحت عنوان : « النظرية الألمانية الخاصة بالتحديد الذاتى لفكرة الدولة » : « إن جربر أول من وضع فى جلاء الفكرة القائلة بأن الدولة شخص معنوى يمتاز فى وقت واحد عن الأمير القابض على السلطة ، وعن رعايا هذه السلطة ، وان هذا (الشخص — الدولة) هو صاحب السلطة العامة التى تكونت كحق قائم على التقدير الذاتى لكل فرد »

ولقد جاء « لوازو (Loyseau) من بعد « جربر » ، ونادى بهذه الفكرة ، ولكنه أفرغها فى قالب واضح محدود ، على أن الصحيح هو أن « جربر » قد فتح الباب أمام المدرسة الالمانية الحديثة ، فاقتفت أثره ، وأحكمت إناقة المغالاة فى الأفكار الأدبية والمعنوية ، وفى الوسع أن ندرك كنه هذه المغالاة اذا نحن قسنا تعاريف مؤسسى هذه المدرسة الى تعاريف أحد كبار رجالها وهو « هانس كلسن» (Hans Kelsen)

لقد قال « جربر » فى كتابه « أساس القانون الألماني للدولة » (ص ١ الى ٣ طبعة ثالثة) : « يتلقى الشعب فى الدولة أمراً قانونياً يلزمه بأن يعيش حياة الجماعة . . . . والدولة هى الشكل القانونى ليعيش الشعب حياة الجماعة . . . . وبهذه الحياة يتكون فى الشعب ضمير الجماعة القانونية ، وأهلية الارادة ، وبعبارة أخرى ، إن هذه الحياة تؤهل الشعب الى تحقيق شخصيته القانونية ، فالدولة باعتبارها الحامية للشعب ، والقابضة على زمام جميع القوات الشعبية الموجهة فى سبيل

تحقيق الخير أدبيا ، هى أسمى شخصية قانونية يعرفها النظام القانونى »

ثم جاء « جيلينيك » (Gellinek) صدى يحكى نظرية الشخصية المعنوية للدولة ، ولكنه رأى فيها « على اعتبارها عقيدة قانونية ، إنها نقابة تألفت من شعب قائم فى بقعة من الارض .او ان هذه النقابة قد خولت سلطة القيادة اصليا . فهى اذن بعبارة دارجة : نقابة فى بقعة من الارض خولت القيادة اصليا » (راجع العلم العام للدولة ص ١٦١)

ولئن كان هذان التعريفان خياليين تحكمهما ظاهرة قانونية خالصة فى الظاهر ، فقد انطويا على بعض عناصر مادية كما هو جلى ، واذن تكون الفكرة المعنوية تقدمت وارتقت ، ولم تصبح الدولة فى نظر « كلسن » « الا نطاقا مؤسسا على قاعدة قانونية ، اوصورة ذهنية رسمها الانسان فانطبعت بطابعه ، وجعل يفسرها كما يشاء ولذلك صارت نظاما خاصا بسلوكه ، فاذا قلنا ان الدولة طائفة من الناس ، او جماعة من الافراد ، كان من المفروض ان هذه الجماعة اوتلك الطائفة ، اى كان من المفروض ان هذه الصلة التى تربط بعض الناس بالبعض الآخر ونسميها دولة قد تأسست على نوع من التنظيم ، او انحصرت على الراجح فى هذا النوع من التنظيم ، وهو الخضوع لبعض قواعد خاصة تحكم علاقات ما بين الناس » (راجع هانس كلسن مجمل نظرية عامة للدولة — فصل اول فقرة أولى)

فبينما جربر لايرى فى الدولة الا « اسمى شخصية قانونية » ، يريد « كلسن » ان يرى فى الدولة « الرمز التام للقانون » وان كلمة دولة تطابق كلمة قانون » « اذ الدولة هى بدل النظام القانونى » (راجع الكتاب السابق فصل اول فقرة أولى)

دولة القانون

١٣ — إذن وصلنا الى دولة القانون ، وهى الدولة التى وصفها شتال Stahl لأول مرة بقوله : « من اللائق أن تكون الدولة دولة قانون ، وهذه هى الفكرة التى

يجب أن تسود العصر الحاضر ، لأننا أحوج ما نكون الى هذه الفكرة ، فمن الواجب إذن أن تحدد الدولة سبل جهودها ، وترسم معالم هذه الجهود رسماً دقيقاً ينطبق والقانون ، كما يجب عليها أن تخطط الميدان الحر لنشاط رعاياها ، وأن تعصمهم من أى جريمة ، وتقيهم شرها ، ومع ذلك فليس من واجبها أن تحقق الأفكار الأدبية فوراً وبالاكراه ، إلا بنسبة ارتباط هذه المهمة بميدان القانون ، ومعنى هذا أن يكون الدافع الى سهر الدولة على الأخلاق راجعاً الى تحديد ميدان النشاط الفردى وحمايته .

« هذه هى فكرة دولة القانون ، فالغرض منها ليس إذن أن تحتفظ الدولة بالنظام القانونى وحده دون تدخل نشاط إدارى مهيمن ، أو أن تحمى حقوق الأفراد دون سواها ، وقصارى القول أن الاصطلاح القائل « دولة القانون » لا قيمة له فيما يتعلق بالغرض من مهمة الدولة وطبيعتها ، ولكن قيمته فيما يتعلق بطبيعة تأسيسها، وصبغة هذا التأسيس دون أى شئ آخر » ، وهذا ما سنفصله عند الكلام عن دولة القانون تفصيلا ، أما الآن فالمهم أن نعرف أثر هذه الأفكار فى البيئات القانونية العالمية .

فى البيئات القانونية العالمية

١٤ — ذاعت هذه الأفكار لحظة بين المؤلفين الفرنسيين ، واذا هم لم يتغالوا فيها كما تغالى الألمان ، فان عددا وفيراً منهم قد اتفق رأيا على أن يهمل ما فى الدولة من عناصر غير قانونية ، حتى يستأثر القانون بان يكون وحده محرك الدولة ، والقوة المنظمة لها ، ولقد قال المسيو شارل بنوا فى هذا الصدد : « لا يسع العصر الحاضر إلا أن يعرف « دولة القانون » (راجع شارل بنوا (Cb. Benoist) — أزمة الدولة العصرية — مقدمة)

عنصر السياسة تقليد عتيق

١٥ — نكتفى هنا بما قدمنا عن دولة القانون ، والعنصر القانونى فى نظرية الدولة ، أما عن محض السياسة فليس لنا أن نقول فيها غير انها تقليد عتيق مستمر تقرأ افلاطون وأرسطو على الأقل عند ناشئته الأولى . ثم تراها يرفعان عَلَمَ نظرية الدولة عاليا حتى ينقل رفيفه فكرتها على أجنحته النحيلة خلال الاجيال المتعاقبة

ولقد عنى هذا التقليد بالواقع ، حتى انصرفت كل عنايته الى تحليل الرأى العام و بيان أثر هذا الرأى العام فى الحكومة (راجع Lawrence Lowell لاورنس - لوويل — الرأى العام والحكومة الشعبية » . ولكننا رأينا بعض المؤلفين يعنون ايضا بالناحية القانونية الى جانب عنايتهم بهذا التقليد القائم على تقدير الرأى العام وتأثيره فى الحكومة ، ولذلك فان درسهم لم يكن قانونيا بحتا . وانما كان فقهيا قضائيا يتعلق بالنصوص الدستورية والقوانين الأساسية. ودراسات تؤدى لزاما الى منشئات قانونية دستورية . أو بحوث عميقة خاصة بأهم مسائل الدولة . وهي طبيعة الدولة و وظائفها .

فشل المؤلفين الفرنسيين

١٦ — ولكن هناك وجهة أخرى . فبينما نرى المؤلفين الانجليز والامريكانيين وكأنهم يريدون أن يدخلوا فى علم سياسة الدولة عنصرا قانونيا متواضعا . نجد بعض المؤلفين الفرنسيين يعدلون عن السير بدراستهم فى سبيل القانون البحت . حيث أصابهم الفشل . الى السير فى اتجاه السياسة التى احتفظت لهم هى الأخرى بخيبة الأمل . ذلك بأنهم يفهمون السياسة على وجه لا يتفق و واقعها ، خذ مثلا المسيو (Barthelemy) بارتيلمى . والمسيو (Duez) ديوز تجدهما وضعا كتابهما الحديث فى الدستور وقاوما به طبيعة الاثرة والاستئثار التى تتجلى عادة فى القانون الدستورى،

وصرحا بأنهما سيقفان موقفاً مختلطاً ، بمعنى أنهما لن يعنيا بالنصوص ، و إنما بحقيقة الأشياء وواقعها ، ولكنهما لم يلبثا أن قالا « أليس الدستور علم ملاحظة سهل التطبيق ، واضح النفع ؟ إن الاداء العلمى للنظم ، وعلم تشريحها ، وكذلك فسيولوجيتها ، و باتولوچيتها ، كل أولئك يصح أن يكون موضع دراسة علمية » ، (راجع ص ٧ — الوجيز فى القانون الدستورى) ثم جهرا فى الوقت نفسه بأنهما يضعان « كتاباً فى القانون الدستورى وعلم السياسة » .

ولكن من الجائز أن يتلاقى المؤلفون وسط هذا الطريق العام الجديد ، و بهذه المناسبة نقول كلمة فى السياسية .

السياسة

١٧ — إننا لو أخذنا هذه الكلمة بمعناها الواسع كان لها بلا جدال مزية الانتساب الى المادة ، واتصال البحث بالواقع ، ومتى كان الباحث نفاذ البصيرة ، ينبو به شعوره عن أن يكون ضحية استغواء المظاهر ، فان الجانب السياسى من نظرية الدولة يكون هو الضمان الكافى لرد عادية الاستغواء والضلالة عند بحث الآراء الشخصية آونة ، والأوهام أو الأحلام أحياناً .

ولكن السياسة فى الواقع هى علم حكم الأمم ، وفن هذا الحكم ، وليست علم الدولة ، ومهما كانت النتائج المترتبة على علم السياسة ، فانها نتائج لاتزال عاجزة عن بيان الاسباب التى تحول دون تطبيق هذا العلم فى أوسع جزء من الحيز الذى يشغله ، فالتكوين الداخلى للهيئة التى تدير الجماعات (الدستور) ينطوى على عناصر كثيرة ليست فى متناول السياسة ، وذلك راجع الى أن السياسة التى انكبت على دراسة الواقع ، واخلصت لهذه الدراسة بحق ، قد اعوزتها الوسائل الضرورية لسموها الى مرتبة الفكرة القانونية ، ولكن هناك اداة فى المقدور أن نسد هذا النقص بها ، وهذه الاداة ماثلة فى الاستعاضة عن الفكرة القانونية بذلك الشعور

الغريزى القوى الجانح الى تمكين العدالة من السيطرة والحكم ، غير أن عجزنا عن تقدير هذه الاداة يجعلها تفلت من بين أيدينا ، ولقد حال فقدان أهليـة العدل دون أن ينادى به كثير من الـكتاب ، وأقعدهم عن نصرته ، بل أن فقدان هـذه الأهلية قد أدى بالبعض الى مقاومة العدل ذاته ، واذا أنت أردت أن تستشهد على صحة انعدام هذه الاهلية السامية فلا شيء ايسر لك من أن تستمد سلطانك من « أمير » ماكيافل ، فهو مثل حى ناطق بصحة دعوانا .

على أن القائمة السوداء التى وضعت خصيصا للعاهات الخلقية والعقلية قد اشتملت على أسماء كثيرة باهت بأنها ارتدت شعار هذه السبة ، وفى مقدمتهم هؤلاء الذين اقتصرت مهمتهم على التساؤل عن أيسر الطرق المؤدية الى تنظيم الواقع على أفضل وجه يعنيهم ، دون البحث فيما اذا كان هـذا الواقع مشروعا أو غير مشروع ، وفيما اذا كان فى الوسع ان يجسر قانون على اعتماد هـذا الواقع وضمان بقائه ، فى غير تعديل أو تنقيح أو تخفيف من شدته ، وهذا ما يصرف محض المشاغل السياسية عن ذلك المقياس الذى يؤدى بنا الى اصدار أحكام اكيدة ،لان السياسة لاتتناول فى الواقع غير ناحية واحدة من الموضوع .

مدى الخطأ القانونى

١٨ — ولـكن خطأ انصار الوسيلة القانونية المحض اشد خطورة ، وابعد عمقا من خطر دعاة الوسيلة السياسية البحت ، واذا نحن توسعنا هنا فى تفصيل العنصر القانونى بعض التوسع فلان رجال القانون قد قطعوا فى اتجاههم مرحلة ابعد من المرحلة التى قطعها الساسة فى سبيلهم ، و إذن فنقد الناحية القانونية يجب أن يكون أشد واقوى من نقد الناحية السياسية ، اجتنابا لاضاعة الوقت والعلم والجهد سدى .

لقد قال لنا « كلسن » فيما تقدم إن الدولة شخص قانونى ، و إن القانون ينطبق على الدولة والدولة تنطبق على القانون تماماً ، وهذا التشاكل أو التوافق هو ما جعل

نظرية الدولة تتطلب منا ان نرتب التعاليم القانونية ترتيبا علميا خاصا وفاق درجة أهميتها ، وأن نستخلص من القواعد القانونية التى نستنبطها من هذه التعاليم نظما ، مع العلم بان القانون خاضع للميل الطبيعى ، وان رجل القانون يخرج لنا النظم المتقنة ، كأن الانسان بمعزل عن العالم ، يعيش داخل سياج خاص ، لا يفكر إلا فى نفسه ، ولا يعمل الا فى سبيل المبدأ والغاية المشتقين من مصلحته ، واذن فلا محل للعجب اذا نحن علمنا ان القانون العام الحالى كالقانون الخاص ، حدده الاستنتاج المنطقى المستمد من المبادىء التى اذيع انها قانونية ، وكلمة « قانونية » من المصطلحات التى تفيد هنا المعنى الصحيح لكلمة « تعسفية » ، نظرا لفرط السرف فى استخدامها ، والاعتماد عليها فى تحقيق احط الغايات . فى نفس الوقت الذى ينادون فيه بانها ترادف كلمة « عادلة » .

ولقد عنى الفقهاء بوضع النظم القانونية عناية فائقة على وجه العموم ، ولكن اغراق بعض المؤلفين فى العناية بالمنشئات القانونية قد تخطى كل حد ، حتى لقد فهمنا من اعمالهم انهم أرادوا تحويل هذه المنشئات القانونية الى مدافع وقذائف ، وربما الى غازات سامة خانقة او مثيرة للدموع على الاقل ، بما انها تأتى فى صورة قواعد قانونية أدبيــة اجبارية مصونة لا تمس ولا يعترض عليها ، إلا اذا وطن الانسان النفس على أن يكون مجرما فى يومه ، شهيداً فى غده ، وعم هــذا الاجرام فصار قانونا ينسخ القانون الظالم .

ولقد بلغ الاغراق فى فــكرة التخصص بمن طاحت بعقولهم المبالغة فى هــذه الفــكرة ، أن لا يعنوا إلا باحراز الغلبة للقانون دون سواه ، واتخذوا من هذه الغطرسة والخيلاء معقلا يعصمهم من غارات الواقع ، واذا هم تفضلوا وتنازلوا بالتعويل على الواقع فانما ليحوروه أو يسنوه وفاق القواعد السامية التى ابتكروها ، ورسموا بانفسهم

حدودها ، وهكذا ينكر هؤلاء الفقهاء الحقيقة الأولية القائلة : إن القانون لايوجد بذاته ولذاته ، ولايوجد ليطبق على انسان صناعى ابتكره المشرع بطريقة استبدادية وانما يسن القانون ليسرى على مخلوق طبيعى لامخلوق تصورى ، واذن فمن الواجب أن يكون التشريع وفاق الواقع وان ينطبق عليه حتى يستطيع حكمه ، أو من الواجب على الاقل أن يقدر المشرع الواقع ، ويعمل حسابه ، اذا كان الغرض من وضع القانون تعديل التطور الطبيعى لهذا الواقع ، أو معارضة هـذا التطور ، وهذه هى الفـكرة الوحيدة المقبولة المعقولة من علم القانون ، أما الفـكرة الآنفة البيان ، فهى فـكرة على النقيض من هـذه قد قامت على كل ما هو مطلق ، أنانى ، جامد ، ولذلك فان هوة القطيعة بين الواقع والقانون تؤدى ، ضرورة ، الى نتائج من أخطر ما يكون ، وقد تـكون هذه القطيعة هادمة للنظام القانونى ذاته هدما تاما ، ذلك بان هذه القطيعة تكون على التحقيق قطيعة بين القـانون والعدالة .

ولقد جعل الفقهاء يستعيضون شيئاً فشيئاً عن هذا الانصاف السامى ، وعن مطالبه التى لاتسقط بالتقادم ، ولـكنهم استعاضوا عنه بصورة مضحكة اصطنعوها رمزا للعدالة الخشنة العمياء الصماء ، ذلك بانهم وضعوا تصميم هـذه الصورة وفاق قاعدة تناقض العدالة ، واستخدموا فى تلوينها ريشة خداعة ، وصبغات زاهيـة براقة ، بهت لونها رويداً رويداً ، ثم خلعوا على هـذه الصورة الزائفة رداء أخذ يضمر ويضيق ويدق شيئاً فشيئاً ، حتى أصبحت حاجة الانسان الصحيحة الى العدالة والانصاف لا تستطيع أن تستغشاه ، ذلك بان النص القانونى قتل الروح القانونية وهذا ما عبر عنه (Le Professeur G. Morin) چورج موران ، بقوله : « ثورة الواقع على القانون » ولـكن استفحال الضرر المترتب على التعارض بين البناء القانونى ، والبناء العملى ، قد تغلغل الى حد يساعدنا على أن نعمم فـكرة المسيو موران ونقول مع القائلين : « ثورة العدالة على القانون » .

القانون العام

Le droit public

١٩ — ولقد قال بعض الاخصائيين إن دراسة هذا الموضوع لاتتم إلا بدراسة القانون العام . ولكن هل للقانون العام اليوم مجرى خاص ؟ لقد جف عصير نظرية الدولة ، وانتزعت روحها من جسمها ، فصارت هيكلا عجز غير المضطلعين بهذا العلم عن أن يعرفوا الدولة فيه لتجرده من ظاهرات النظام الصحيح للدولة ، وجعل الاخصائيون يهاجمون أعمال السلطة فى اطراد ، وينقدونها ويهدمونها ، ليحاولوا إقامة نظام جديد من انقاضها فكان النجاح طفيفا ، اذ فاتتهم معرفة المرض الحقيقى . ولقد كتب المسيو هوريون فى كتابه مبادىء القانون العام يقول : « لايزال القانون العام لنظام الدولة يبحث عن سبيله » ، ومن المؤكد أن هذا القانون سيحاول عبثا بذل الجهود فى سبيل الاهتداء الى مجراه ، مادمنا لم ندر الضرورة التى تفرض علينا تعديل أساسه .

على أنك اذا أردت أن تدرك قيمة المرحلة التى قطعها القانون العام فى سبيل فقدان روحه القانونية أو تشويه هذه الروح على الاقل ، فتعال معنا وانظر كيف يتجلى جحود فكرة العدالة ، وكيف ينكرها الفقهاء ويدرسونها ، وكيف طغت الشكلية ، وتفشت تفشياً وبيلا ، حتى فى أعمال هؤلاء الذين يعنون أفضل عناية بالبحث عن قواعد أسمى القوانين ومطالبها الجوهرية ، فذلك الكاتب الحجة فى علمه ، والمتمسك باهداب وحى الضمير ، نراه رغم شهرته التى استحقها عن جدارة ، قد وضع عقله وحواسه ووجدانه تحت تصرف غيره ، وظهر بمظهر من يعتقد بأن أدق صورة لآخر دستور صدر فى العالم ما تكون دائما أصح مقياس لأفضل [illegible] ة للدولة ، وهذا هو الميل الذى تحكم اليوم فى الفقهاء الماديين ، ولكنه يتحكم

فى مداورة تخفى معرفة الحقيقة فى ثناياها ، و بذلك ينتزع هؤلاء المغرضون من دراسة فـكرة الدولة كل ما فيها من نبل ، وشرف، وقيمة ، و يذرونها دراسة جافة ، متعفنة مفسدة للعقول والمدارك .

قسط العنصر القانونى

٢٠ — ولـكن ليس معنى هذه النزاهة المتفاوتة فى نسبتها ، ان الواجب يقضى علينا بان نجرد نظرية الدولة من العلم القانونى ، ذلك بانه ضرورى لبنائها ، بل وضرورى لتعبيرها ذاته ، واذن يجب ان نحل العنصر القانونى من نظرية الدولة محله اللائق به من العناية ، حتى لا نجرد هذه النظرية من عنصر غذائى دونه الموت ، ولـكن لامناص من ان يكون القسط القانونى الذى يدخل فى تكوين الدولة قائما على قاعدة تقضى بملاحظة الحقائق ، والتسليم بان الاساس الأول للدولة هو تقدير الضرورات السياسية والاجتماعية التى نيط بالدولة ان ترضيها . لان فكرة الدولة اجتماعية قبل كل شيء ، اما ان تقصرها على عنصر من عناصرها فمعناه تشويهها أو هدمها الى حدما ، فما هو القانون اذن ؟

ما هو القانون؟

٢١ — القانون قاعدة تحكم مظاهر الحياة الاجتماعية ، وليس شيئاً آخر غير هذه القاعدة ، واذا كان هناك قاعدة أو قواعد خاصة بحكم مظاهر الحياة الاجتماعية داخل دائرة معينة اصطلح على تسميتها دولة ، فلا نزاع اليوم فى ان حياة اجتماعية تتوثق على التوالى بين الجماعات الانسانية التى يدعونها بالدول ، واذا نحن طبقنا كلمة شيشيرون الحكيمة : « يقوم القانون حيث تقوم الجماعة » علمنا ان ليس ثمة جماعة الا ويحكمها قانون طبيعى ، واخر وضعى ، وفى الحق كما فى الواقع ، إن هذين القانونين يقومان فى كل جماعة ، وتطبيق احدهما او كلاهما راجع الى

ظروف الاحوال ، ولا سيما القانون الطبيعى الذى يمكن الافتئات عليه احيانا ، ولكنك تلمس قيامه دائما وبخاصة فى الجماعات العديدة التى تسمى جماعة الدول أو عصبة الامم ، ومن اجل هذا حق علينا ان نلم بماهية هذين القانونين فى كلمة موجزة .

القانون الطبيعى

٢٢ — لقد اطلق الناس عدة اسماء على ذلك القانون الذى سرى قبل ان يقوم المشرع بسن قانونه الوضعى ، لان من البدهى ان تقوم فى كل جماعة أو عند كل موقف قاعدة تكون عقلا ونظريا اقوم القواعد وادقها انطباقا على طبيعة الاشياء ، و يطلقون عليه فى أوقات اخرى اسم القانون العقلى ليبينوا انه من مبتكرات العقل ، واذا كان البعض قد اجتنب التعبير باسم القانون الطبيعى فما ذلك الا بدافع الاخطاء التى ارتكبت فى القرن الثامن عشر وكانت اخطاء مترتبة على ان الناس قد تصوروا القانون الطبيعى جامدا لا يطرأ التغيير على أى تفصيل من تفاصيله ودقائقه مهما كانت الحال .

و يطلقون أيضا على القانون الطبيعى اسم القانون العلمى ، لان المراد منه هو مجموعة من القواعد تكون اساسا لغرض واحد هو استخدام العلم على اصح وجه ، كما يقولون عنه القانون الحسى كى يبينوا انه مستقل بنوعه عن الارادات الفردية وعن ارادة الحكومات ايضا ، ثم هم يقولون عنه فى النهاية القانون الخيالى لانه لم يتحقق فى أى وقت على أكمل وجه .

القانون الوضعى

٢٣ — ويقابل القانون الطبيعى القانون الوضعى ، وهو كل قانون تسنه السلطة المختصة بالتشريع فى سبيل المصلحة العامة ، والمصلحة العامة او المشتركة هى كل

ما فيه خير الجماعة ، ومن الواجب على السلطة ان تحقق خير الجماعة على اتم وجه ممكن لانها لم تخلق الا لأداء هذه الرسالة .

ان لكل جماعة قانونا ، ولو من القوانين الوضعية ، وحتى جماعة قطاع الطرق. لها قوانينها التى لاحد لصرامتها ، ولا لفظاعة تنفيذها ، ولقد يكون من الجائز ان تقوم شرائع تعسة ، بل ان هناك شرائع مشئومة تفضى الى تحلل الجماعات . وتفشى الفوضى فيها ، ومع ذلك فهى فى عداد الشرائع حيث لاقيام لجماعة دون قاعدة توضع لضبط حياتها سواء أ كانت هذه القاعدة مفيدة أم ضارة ، ولكن من يسن القوانين ؟

المشرع والقانون الداخلى

٢٤ — من العبث القول بوجوب السهر على أن يكون التشريع حسناً ، لأن البداهة تقضى بأن تكون القوانين حسنة ما دامت تسن لخير الأمة ، وما دام خير الأمة مقدماً على كل شىء سواه ، بل ما دام خير الأمة هو الحق ، والحق فوق الجميع .

ولما كان من الواجب أن يكون التشريع لخير الأمة فقد وجب أن لا يكون من الأعمال التى تقتصر على أن تجىء نتيجة مجهود المشرع وحده ، بل يجب أن يكون التشريع من الأعمال التى يساهم فيها القضاة أيضاً ، لأنهم هم الذين ينطقون بالحق إذا ما سكت القانون عن أن يقول قولته فى موضوع من المواضيع أو فرض من الفروض .

ولكن قصر التشريع على المشرع وعلى القاضى دون سواهم قد يؤدى الى نقص فى القانون وعيوب فى التطبيق ، لذلك وجب أن يكون التشريع من الأعمال التى تتعاون فيها المذاهب الفقهية ، ويشترك فيها جميع الرعايا بعاداتهم وعرفهم وأخلاقهم ، ولو بطريقة غير مباشرة . حيث تجىء مساهمة الشعب فى التشريع أحياناً باشتراكه الاختيارى أو الاجتماعى ، وهذا ما يسهل على المشرع مهمته ، أو تكون فى أحيان أخرى باشتراك الشعب فى التشريع عن طريق المقاومة الجلية أو الغامضة ، ولكنها مقاومة من شأنها أن تقيم بشقيها الدليل للمشرع على وجوب الوقوف عند حد معلوم .

المشرع والقانون الدولى

٢٥ — وإذا كان هذا هو الشأن تلقاء القواعد التى تسن لحكم مظاهر الحياة فى الدولة ، فالأمر واحد تلقاء القواعد التى تحكم مظاهر الحياة فى جماعة الدول أو عصبة الأمم ، حيث الأمة الواحدة أو الدولة الواحدة كالفرد فى الأمة أو الدولة ، ولذلك وجب أن يتألف القانون الوضعى الدولى من العادات والعرف وإرادات الأمم ، والدول . وأخلاقها ، فاذا فقد هذا الركن من التشريع الدولى كان باطلا ولا يسرى عدلا وإنصافاً وقانوناً إلا بصفة موقتة على من سلم به وأجاز العمل به ، أما من يقاومه مقاومة إيجابية أو سلبية فانه لا يتحمل نتائجه ، ولا يلتزم بتنفيذه ، ولكنه يرغم واضعه على تحويره أو نسخه وفاق قوة المقاومة الايجابية أو السلبية .

على أن فى القانون الدولى كما فى القوانين الداخلية الخاصة ما يمكن أن نسميه خارج الأسواق التجارية . كالحقوق الجوهرية للدولة وواجباتها ، أو الالتزامات الأبدية ، فكل هذه الموضوعات لا يمكن التعاقد على الحد منها ، وإلا كان هناك قوانين وضعية غير مشروعة أصلا ، ولذلك فهى باطلة من تلقاء نفسها ، أما غير الجوهرى فيمكن التعاقد عليه ، ثم فسخ الميثاق الخاص به وفاق القاعدة المشهورة المفروضة فى كل عقد وهى قاعدة «مادامت الحال قائمة » (Rebus sic Stantibus (Tant la chose reste en l'état)

القانون والفلسفة

٢٦ — ليست دراسة القانون لمجرد إرضاء الفكر الانسانى ، وانما هى عمل جوهرى حاسم لايسعنا معه ان نغفل الفلسفة ، لانها فى الحق عنصر لا بد من وجوده لافساد أو اصلاح الضمير العام ، والعقيدة العامة ، تبعا لنزعتها الفاسقة أو الرشيدة ، وما ذلك الا لان العقول تتشبع بالفلسفة إذا ذاعت وانتشرت انتشاراً متواليا لا توقف

له ولا انقطاع ، ولا سيما عقول الفقهاء النظريين والمبتدعين ورجال الدولة الذين ينتحلون هذه الفلسفة و يؤيدونها عمليا ، وإذا نحن استطعنا ان ننسى أثر الفلسفة ونفوذها فى النفوس ، فلا يسعنا ان ننسى نفوذ فلسفة « لوك » « وروسو » « ومنتسكيو » عند بداية الثورة الفرنسية ، فالافكار التى تملكت ناصية الكتلة الاجتماعية فى ذلك الحين تجسدت النظم فى سرعة ، ولذلك كان فى الوسع ان نلاحظ أن مجرى القانون لايرقى من الشعب الى المشرع ، وانما ينحدر من الصفوة موليا وجهه شطر الكتلة الاجتماعية ولهذا جاز القول بان الحياة الاجتماعية كلها ، والسياسية بحذافيرها هما مناط الفكرة المستخلصة من القانون ، وهذا ماجعل الاخطاء التشريعية فى مستوى رفيع من الخطر . اذ تعمل هذه الاخطاء بطبيعتها على ان تبث الفوضى الاجتماعية فى سرعة لها خطرها القاسى على النوع الانسانى

و إذا كان للقانون الداخلى بشقيه العام والخاص فلسفته التى يجب دراستها فان للقانون الدولى بشقيه العام والخاص أيضا فلسفته التى لايجوز اهمال دراستها على مر العصور ، لان القانون الدولى كما هو الثابت الآن قد نشأ مع الخليقة وتطور مع تكوين جماعاتها كالقوانين الاخرى التى توجد حيث توجد فكرة الاجتماع .

فكرة العدالة وأثرها

٢٧ — فالقانون اذن من أهم الضرورات الحيوية للجماعات الانسانية ، ولا شك بعدئذ فى صحة قول الفقيه البلجيكى « ارنست بيكار » : « القانون انشودة الانسانية التى لاتزال دائمة فى أشد عنفوانها رغما من قدمها. » وكيف يكون القانون غير ذلك وهو اثر الخلق القومى ، والخلق القومى هو اصح تعريف لفضائل الشعب ونقائصه ، وحسن حظه ، ونحس طالعه ، مادام نجاح الشعوب أو فشلهم وسوء مصيرهم من الشئون التى لاترتبط بشكل الحكومة وحدها ، وانما هى اثار النظم

مجتمعة ، وما النظم إلا أثر من آثار العادات والمعتقدات ، وهذه بدورها أثر من آثار الخلق — على ماسنبينه تفصيلا عند الكلام عن الطبيعة باعتبار كونهامن أصول الدولة.

على أن من الفقهاء من يرى مع ذلك أن القانون واجهة من واجهات عبقرية الشعب . بما أن هناك واجهات أخرى كالدين والآداب والخلق والفن والسياسة والاقتصاد السياسى ، وسواء أكان الخلق يجمع بين كل هذه النظم ، أم كانت كل واجهة من هذه الواجهات تقوم على انفراد ولها أحكامها الخاصة ، فان المصلحة المادية هى إحدى مشاغل الانسانية الدائمة ما دامت الانسانية فى حاجة الى أن تعيش والى أن تدبر وسائل هذا العيش ، و إذن تكون المصلحة المادية هى علم الثروات أى الاقتصاد السياسى ، وما دام الامر كذلك فقد أصبح فى غير المقدور إغفال الأهمية العظمى التى يمتاز بها إحساس العدالة نحو المشاغل الانسانية ، ذلك بأن هذا الاحساس من أسمى البواعث على قيام الانسانية ، بل إنه لمن أقوى العوامل على وجود الانسان ، حتى لقد يتأثر الانسان أحياناً بهذا العامل تأثراً قد ينسيه مصلحته الخاصة ، أو يحمله على تضحيتها ، ولا غرض من ذلك إلا أن ينصف مصلحة العدالة التى هى قوام القانون وروحه .

إن القانون لا يخرج عن أنه أداة أعدت لتحقيق العدالة ، أما المصالح فمحور الحياة القانونية ، إنها المواد الخام ، أو المواد الأولية التى تتكون منها الحياة القانونية ، ولكن العدالة هى وحدها التى ترتب المصالح المختلفة وتعين درجاتها ، وتأمر باستمرار احتفاظها بمراتبها ودرجاتها ، سواء أكانت هذه المصالح فردية أم عامة ، وما دامت هى وحدها القادرة على ذلك ، فان القوة الاكراهية تكون وحدها التى تملى الحلول إذا نحن تجاوزنا حدود العدالة وأوامرها الخاصة بتنظيم المصالح وترتيبها ، وكانت عاقبة القوة الاكراهية اليأس دائماً بما أن عملها يبقى أبداً تحت رحمة قوة إكراهية أشد وأعظم .

و إذن فالقانون بمختلف أنواعه سواء أ كان خاصا أم عاما ، داخليا أم خارجيا، هو أداة تنظيم المصالح وترتيب درجاتها بنـاء على أمر العدالة ، انه التوفيق الذى يقوم به العدل بين الشريف والنافع ، أو هو كما قال أحد الشراح الايطاليين « إنه فى وقت واحد أقل قسط ممكن من الخلق حيث يدخل على الحياة الاجتماعية أقل نصيب من الآداب ضماناً لحسن سير الجماعة مع أ كبر حصة من الاقتصاد لأن الغرض منـه أن يدمج فى الحياة الاجتماعية أوفر حظ من الفائدة ، ولـكن قسط الخلق يبقى مع ضآلته صاحب السيادة لأ نه من جوهر آخر أسمى من جوهر الماديات ».

ولقد يكون فى الطوق انـكار الاخلاق والاداب ، والمصالح ذات الصبغة الروحية ، ولـكن ما دمنا نعترف بها ونقر وجودها فلا مناص من ايثارها على المصالح المادية ، وهذا ما قصد اليه الفيلسوف باسكال من نظمه الثلاثه المشهورة وهى المادة والروح والرحمة ، وهذه الـكلمة الاخيرة تفيد بمعناها الواسع الحب المنزه عن الغاية والتفانى فى غرض سام .

طبيعة عمل الدولة

٢٨ — ان الدولة فى مجموعها نظام أدبى فلسفى تاريخى سياسى اقتصادى قانونى مادام القانون كما ابنا ، ومن الواجب أن يكون هذا النظام مفضيا الى سد حاجات الجماعة وضمان كيان البلاد التى تسير على منهاجه فى حكم نفسها ، وكفالة رغدها فى نسبة مقدرة تقديرا .

واذن فلا معدى عن أن يكون عمل الدولة « نافعاً » قبل أن يكون أى شىء آخر ، لان استيحاء « النافع » هو أول شرط لعملها . فاذا ماتم هذا الاستيحاء ، ووضعت الدولة حلول مشاكلها ، كان عليها ثانيا أن تنقح هـذه الحلول على نور قواعد العدالة ، وبهذه الطريقة تـكون الدولة « دولة القانون » اما أن تـكون الدولة « دولة قانون » بكلياتها وجزئياتها فهذا هو الخطر المحقق ، والضرر المؤكد ، واذن

فلا تدخل للعدالة إلا فى ترتيب المصالح وتنظيمها كما تقدم وكبح جماح المطالب المتولدة فى ظاهرها عن « النافع » وهذا ما نتبين منه ارتباط جهود الدولة جميعا ، بعضها بالبعض الآخر ، ارتباطا وثيقا ، سواء أكانت هذه الجهود سياسية ، أم اقتصادية أم اجتماعية ، أم قانونيـة ، بل انها جهود يندمج بعضها فى البعض الآخر ، اذا ما وصل كل جهد الى الحد النهائى الواجب تدخله كعنصر من العناصر المكونة لنظرية الدولة ، ما دام « النفع » الصحيح ينطبق ضرورة على « العدالة » الصحيحة

لقد قال چيلينيك فى شىء من المغالاة : « . . . . . . ليس من علم بين العلوم إلا وعالج الدولة » فانه مع ذلك قد كشف عن الارتباط القائم بين السياسة والقانون بقوله : « وليس من وظيفة حيوية للدولة إلا وناقشت السياسة جزءاً من نظامها القانونى ، ثم سنته قبل أن يحققه الواقع »

« ونرى من جهة أخرى أن كل عمل من أعمال الدولة ، وكل قاعدة من القواعد التى تدخل فى التكوين القانونى للدولة تترجم عنها نتائج سياسية ، واذن فنحن نتعرض لان نجتي نتائج لا معنى لها اذا أغمضنا الطرف تماما عن السياسة ، ولن يبقى أمامنا غير هيكل من الدولة يستحيل علينا أن ننفخ فيه الحياة »

ثم قال چيلينيك .

« ان دراسات القانون العام . . . لا مبرر لها . ولا يتيسر لنا فهمها إلا بنسبة ارتباطها باحتمالات سياسية ، ومن الواجب أن نتقى الخلط بين السياسة والقانون ، وأن نضع حدود كل منهما نصب أعيننا دائما أبداً ، ولـكن من المستحيل فى القانون العام أن نصل الى نتائج جدية اذا نحن لم نـكون فـكرة صحيحة مما يمكن اتمامه سياسيا . وهـذا هو المبدأ الاساسى الذى يؤدى التقصير فيه الى أن يشط القانون العام عن صراطه ، وينحرف عن سمته ، ويزج بنفسه فى مأزق ، لأنه اذا انـكر حياة النظم افلتت الحقيقة من بين يديه . أو فرت دون أن يبقى خلفها سوى

نظام مدرسي لا ارتباط له إلا بالأوهام والخيالات » « فنظرية القانون العام لا تستطيع أن تتجنب الوقوع فى اضطرابات لا نجاة لها منها ، إلا اذا تقصت أثر الحياة السياسية وجعلت واقعها نصب عينها » (راجع الدولة العصرية وحقها — ترجمة « فاردى Fardis » ص ٢٢ و ٢٥)

فالخلاصة اذن هى أن الواجب يقضى بمعالجة السياسة أولا ، والقانون ثانيا ، لأنهما الشرطان الأساسيان لدراسة علم الدولة ، ولكن هذه الوسيلة لا تبين لنا مع ذلك إلا حقيقة الرقى المنطقى لعلم الدولة ، دون أن تمس قيمة عناصر هذا العلم الجوهرية .

ولكن چيلينيك كغيره من الفقهاء والساسة ، لم يلبث أن ناقض نفسه عند ما خاض الكلام فى تحديد موضوع نظرية الدولة ، إذ قال فى ص ٣٥ من كتابه السابق : « وهناك تحديد آخر يجب وضعه ، وهو يقضى باستبعاد السياسة من دراستنا » ، مع الاحتفاظ فى كل دفعة نريد فيها أن « ندخل الميدان السياسى » بان يكون هذا التدخل « بنسبة ما تقتضيه الضرورة لالقاء النور أمام مباحثنا النظرية » ، واستبعاد عنصر السياسة يرينا أن چيلينيك قد سقط فى المحظور الذى أراد أن يجتنب الوقوع فيه .

عناصر الدولة

٢٩ — فمن الواجب اذن على علم القانون فى دراسة كهذه ان يحالف علوم الاخلاق والاقتصاد والسياسة المحض والاجتماع وأن يعاونها ويساعدها اراد أو لم يرد ، لان مهمته ان يترجم عن مطالب الخير والمصلحة العامة ، والمصالح الخاصة المشروعة ، وأن يوفق بين هذه المصالح كلها و بين الضعف الانسانى بقدر ما فى الوسع ومع ذلك فمن الجائز أن تؤدى دراسة علم الدولة إلى التسليم عن طيب خاطر بتفوق

هذا العنصر أو ذاك ، مادام هذا التفوق لايذهب فى تكوين علم الدولة الى حد استبعاد باقى العناصر المكونة له .

فاذا آثر الفقهاء أن يعنوا بالقانون العام عناية مطلقة فهم أحق بذلك وأولى على شريطة ان تقتضى الماديات مطالبها فى تكوين الدولة ، واذا انهمك الاجتماعى فى تحليل الوقائع ، وملاحظتها .أو استخلاص نتائجها ، وتبيان قواعدها العامة ، فليس من ضرر ولا ضرار فى اداء واجبه ما دام لم ينحرف عن صراط العدالة ، ولم يتنكب سبيل الانصاف ، ولم ينس أن يسد حاجات كل منهما ، واذا بذل المؤرخ قصارى جهده فى تقصى تطور فكرة الدولة ، وتفصيل كل مرحلة فى جلاء و وضوح ، فخليق به أن يضم إلى ما تقدم دراسة كل العناصر الجوهرية المكونة لهذه الفكرة حتي يبرأ من مسئوليته و يتم رسالته على أكمل وجه ، فكفاءة كل من هؤلاء الاختصاصيين هى وحدها التى تمكن كل عنصر من عناصر نظرية الدولة من الاستظهار والغلبة ، ومن الراجح أن تؤدى نتائج هذا الموقف الى تفهم مجموع علم الدولة تفهما صحيحا ، إذا تسنى لكل اختصاصى أن يدمج عناصر هذا العلم ، بعضها فى البعض الآخر ، وفاق أهمية كل منها ، كى يخرج لنا عملا متسقا، له روعة عامة ، يستأهل أن نطلق عليه اسم « النظرية العامة للدولة » ، أما القول بان عنصراً واحداً هو المكون لنظرية الدولة فقول لايستحق الالتفات .

الجمع بين السياسة والقانون

٣٠ — من المستحيل اذن أن نجنى أية ثمرة محسوسة من دراسة نظارية الدولة إذا نحن لم نجمع بين السياسة وعلم القانون ، لأن طبيعة هذه النظرية مختلطة ، ولذلك فلا محيص لها عن أن تكون مزيجا من السياسة والقانون ، ولقد شبه البعض هذا المزيج بانه كالبرونز يجمع بين النحاس والقصدير ، وشبهه آخرون بنهرين يلتقيان

فيصب أحدهما فى الآخر لتكوين نهر واحد ، ومن المستحيل إهمال هذا الرأى المبدئى إلا اذا أردنا أن يستقل كل نهر بمجراه من منبعه إلى مصبه ، وفى هذا معنى قصر الدرس على التخصص فى علم واحد ، قائم بذاته ، واذن يتحتم على الفقيه الذى يعنى بنظرية الدولة ، ويحاول أن يقصر همه على العناية ، بواحد من عناصرها ، أن يدرس العنصر الذى يريد . دون أن يهمل أى عنصر اخر ، بشرط أن يعنى عناية خاصة بالسياسة والقانون ، وأن يتعمق فى دراستهما ، ويعرف دقائقهما ، وتفاصيلهما الجوهرية على الأقل ، وأن يستخدم السياسة والقانون فى هذا الدرس « كما يستخدم العينين فى تقدير الواقع أمامه تقديراً صحيحا » والا فانه لا يكون قد درس الدورة الدموية فى جسم الدولة دراسة صحيحة دقيقة

التطبيق فى فرنسا ومصر

٢٤ — يجدر بنا هنا أن نشير الى أن التقليد الفرنسى قد عنى بالتوفيق بين المسائل الاجتماعية والمسائل القانونية ، سواء أكان فى أيام النظام الملكى المطلق ، أم فى أيام حكم الجمعيات الثورية التى أنشأت القانون العام ، ومما لاشك فيه أن هذا التوفيق كان تابعا لضرورات الظروف والاحوال ، ولذلك فانه كان توفيقا سعيداً تارة ، ومنحوسا تارة أخرى ، ولكن المهم أن العناية قد انصرفت فى تلك الايام الى الاعتماد على العنصر الاجتماعى والعنصر القانونى فى وقت واحد.

وكذلك كان الشأن عند ما أنشأ محمد على القانون المصرى العام ، فقد عنى فى النهاية بالتوفيق بين المشاغل الاجتماعية والقانونية ، إذ خضع لرأى الدول مع أنه الغالب وعارض فكرة الاستقلال المصرى التام التى اقترحها ابراهيم ، حتى لا يثور الاسلام عليه اذا هو عاد الى شق عصا الطاعة ثانية وخرج على الخليفة خروجا نهائيا لا مبرر له ، كما عنى أيضا بهذا التوفيق عند ما وضع النظام السياسى الداخلى للبلاد وجعله ملائما للحالة الاجتماعية المصرية .

موضوع الكتاب

٣١ – واذن فليس موضوع هذا الكتاب تخصصا فى عنصر من عناصر نظرية الدولة ، كما تقضى بذلك الطريقة العلمية البسيطة . وانما هو دراسة جميع العناصر التى تتألف منها فكرة الدولة دراسة عامة اجمالية وفاق الطريقة العلمية المركبة التى سلم بها « بلونتشلى » أحد كبار رجال المدرسة الالمانية الحديثة ، « وچيلينيك » ، رغما من أنه اغفل هذه الوسيلة العلمية عند التطبيق .

لقد فرق « بلونتشلى » بين القانون العام والسياسة ، ، ثم رأى ان علم السياسة هو علم ما يغاير الآداب العامة ، بما ان (Machiavel ما كياڤل) قد طبق قواعد هذا العلم أبشع تطبيق ولكن وفاق حاجات زمنه ، أما الفارق الذى رآه هذا الفيلسوف بين القانون والسياسة فينحصر فى أن علم القانون العام يدرس الدولة من ناحية كائنها ، وأما علم السياسة فيدرسها من ناحية حياتها ، ولكن هذا الفيلسوف عاد وقرر « ان الدولة الحقيقية تعيش ، فهى تجمع إذن بين القانون والسياسة » ولذلك يحق أن لانفرق بينهما أبدا ، « لان جسم الدولة يمسى جثة هامدة اذا ما تجردت من روح السياسة المنعش ، واذا لم يكن للدولة أساس من القانون ضلت السياسة فى بيداء الانانية التى لا ضابط لها ، وتوارت وراء غضب هدام ليس له من دافع » (راجع بلونتشلى — النظرية العامة للدولة ص ٣)

وفى الحق إن القانون بمعناه الصحيح الخالى من الشوائب يؤدى حتما الى عناية علم الدولة بالعدالة ، لأن « فكرة القانون هى الرابطة بين السياسة والخلق » ، كما قال (بول جانيه B. Janet) ضمن مقدمة كتابه (تاريخ علم السياسة) ، ولذلك كان علينا أن نقدر علم السياسة باعتباره قطعة من العملة ، لها وجهة قانونية ، وأخرى اجتماعية ، ولقد قال بلونتشلى ضمن كتابه « النظرية العامة للدولة » ان

« فكرة الدولة ، وقواعدها، وعنصريها الاساسيين، وأصلها ، وغرضها ، وأشكالها الجوهرية ، وتعريف سلطتها وتوزيع هذه السلطة ، كل أولئك يؤلف موضوع هذا الجزء العام الذى هو بذاته قاعدة القانون العام والسياسة »

فالنظرية العامة للدولة هى بالدقة : الجمع بين العنصرين الاساسيين للدولة ،ولقد تردد الفقهاء الفرنسيون حتى الايام الاخيرة فى أن يفسحوا لها مكانا ، وعمدوا الى أن يدخلوها ضمن دراسة القانون الدستورى البسيط ، أو القانون الدستورى المقارن ، أو ضمن القانون العام بمعناه الواسع ، ولكن « بلونتشلى » أبان لنا الاسباب التي تدعوه الى التسليم بوجهة النظر الاخيرة ، والظاهر أن القانون الدستورى البسيط والقانون الدستورى المقارن يضيقان عن أن يسما نظرية علم الدولة ، وأن علم الدولة هو الذي يشمل علم القانون الدستورى .

ولكن ما يفضل هذا وذاك أن نحتذى حذو « منتسكيو » (Montesquieu) « وبورلاماكى » (Burlamaqui) « وجان جاك روسو » (J. J. Rousseau) ونطلق على علم الدولة اسم القانون السياسى . أو الفقه السياسى كما اسماه صديقنا الاستاذ الكبير الدكتور محمد حسين هيكل بك فى كلمته عن هذا الكتاب . مع استعمال كلمة « سياسى » بمعناها المطلق ، وهذا العلم هو ذلك الذى نص عليه فيما مضى برنامج الدراسات العليا الرسمى بفرنسا ، وحال القانون الدستورى الآن دون تدريسه ، وأن يكون الفقه السياسى أو القانون السياسى القديم هو علم الدولةا لحديث الذى يتألف من عنصرين جوهريين ، هما السياسة والقانون وعناصر ثانوية أخرى .

ومتى علمنا ذلك كان علينا أن ندرس نظرية الدولة تفصيليا من الناحية السياسية . والناحية القانونية ، على أن نمس باقى العناصر مساً يرضى ضمير الاطلاع والاضطلاع بمؤلف خاص بنظرية الدولة ، أو « علم الدولة » وهذا ما يحملنا على أن نصدر كتابنا فى عدد من الاجزاء قدرناه بادى الرأى بثمانية ، ولكن عندما شرعنا فى ترتيب

جميع الأجزاء واعدادها للطبع زاد عددها على هذا القدر كثيرا ، ولكنه يتناول البحث جملة فى أصول الدولة وتطور فكرتها حتى نهاية عهد مبدأ القوميات وفى الحرية والمساواة وحقوق الدولة والفرد وواجباتهما ، وفى دولة القانون وتطور القانون الدولى حتى نظرية تقرير المصير ، وفى طبيعة الدولة وتكوينها وفى السيادة وتحديدها ، وفى موضوع الدولة ، أى حكومتها ومظاهر نشاطها ، وتحديد جهودها ، اما فكرة الدولة فى الاسلام فلها كتاب قائم بذاته وسنعتمد فى وضعه على آراء أساتذتنا فى الشريعة الاسلامية .

هذا هو مجمل كتاب « علم الدولة » ، وهو عمل شاق ، لم يسهله علينا إلا ارشاد أستاذنا الكبير المسيو كولوتشى مدرس اللغة الفرنسية بالمدرسة التوفيقية سابقا ، ومدير قسم الترجمة بوزارة المعارف ، قبل احالته الى المعاش .

ولقد أوصانا هذا الاستاذ الجليل فى سنة ١٩٠٢ أن نقرأ كل كتاب قيم ثلاث دفعات ، دفعة لاستيعاب معانى الكلمات وأصولها وفروعها ، ومترادفاتها ، واضدادها ، ودفعة لاستخلاص أفضل الاراء فيه وأقومها وابلغها وأقواها ، ودفعة لوضع خلاصة عنه ، وعرضها عليه لتنقيحها إذا كان ثم وجه لذلك . ولقد اتبعنا هذه الوصية النفيسة منذ ذلك الحين ، مع تعديلات اقتضتها السن ، ووفرة الاطلاع ، فتكدس لدينا حصاد ضخم من المذكرات التى احتوت خلاصة ما اطلعنا عليه من كتب خلال الثلاثين السنة الماضية وهو حصاد كان ولا يزال عدتنا عند الطوارىء

فهذا الكتاب لا يعدو اذن مجهود رجل اطلع ، ودون ، وغربل ، وأخذ يحاول الاضطلاع بان يخرج للناس ما استطاع إلى اخراجه سبيلا ، ولما كان اطلاع الانسان بالقياس إلى اطلاع المجموع ضئيلا ، وكان الانسان موضع نسيان وخطأ ، فان كل ما نرجوه أن يسد نقد الاخصائيين ما فى هذا الكتاب من نقص .

« لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت ، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا »

احمد وفيق

الباب الأول

فى أصول الدولة

الفصل الأول

ضرورة البحث فى أصول الدولة

١ — يرى البعض أن موضوع أصول الدولة مفروغ منه ، ولكن هذا الرأى لا سند له من الصحة ، و إذن فلا يمكن التعويل عليه ، لا سيما إذا راعينا أن بحث أصول الدولة يؤدى حتما الى تحديد المهمة التى عهد الى الدولة بأدائها ، وسنرى مزايا هذا البحث تفصيليا عند الكلام عن كل نظرية من نظريات أصول الدولة التى يمكن ردها الى : —

ا — الطبيعة .

ب — الأسرة .

ح — العقد الاجتماعى .

ى — القوة .

ﻫ — الارادة والاختيار أو الفرد .

غير أن مثلين هامين جامعين ، نتقدم بهما لاثبات ضرورة بحث أصول الدولة قد يؤديان الى الفصل فيما بيننا و بين من قال بأن الكلام فى أصول الدولة أصبح مفروغاً منه ، لا سيما إذا اشتمل المثلان على السند الصحيح المثبت لأهمية هذا الدرس فى الوقت الحاضر .

سبب هذا البحث

٢ — لا تزال المدنية العصرية فى حاجة ماسة الى البحث والتنقيب فى أصول الدولة ، حتى تستمد قاعدة تعالج بها خللا طارئاً ، أو تغير بها أساساً من أسس الدولة تصدع ، أو شكلا من أشكالها تشوه ، لتستعيض عنه بآخر أبهى وأروع .

ا — فرض الضرائب على الأجانب

٣ — إن أول مثل جامع نتقـدم به الى قرائنا هو موضوع فرض الضرائب على الأجانب ، وهو مثل ينطوى بذاته على كل أصول الدولة ويبين لنا الحاجة الماسة فى الظرف المناسب الى بحث هـذه الأصول كلها دفعة واحدة ، حتى نكون نظرية صحيحة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، ولا تتعارض مع أصل من أصول الدولة التي ذكرناها آنفاً .

إن أول سؤال يتبادر للذهن عند ما نحاول درس موضوع فرض الضرائب على الأجانب هو لمـاذا يدفع الأجنبى الضرائب ؟ ولـكن من الجائز ، ونحن نجيب على هذا السؤال ، أن نعثر على دولة أجنبية تفرض ضريبة أو عدة ضرائب على رعاياها المقيمين عندنا أو عند غيرنا ، فيترتب على ذلك إسراف فى فرض الضرائب يبهظ الفرد الواحد أو الثروة الواحدة ، كما يترتب عليه خلافات قانونية يجب العمل على تلافيها قبل تلافى أى شىء آخر ، ولذلك كان من الواجب علينا أن نبحث عن الأسباب التي تدعو الى ربط الضرائب على رعايا الدولة وهم خارج بلادهم الأصلية ، وهذا ما يفضى بوجه عام الى بحث الموضوع الهام ، وهو لمـاذا يدفع الانسان ضريبة ؟ والاجابة على هذا السؤال تبين لنا حل الموضوع الخاص بفرض الضرائب على الأجانب ، واتصال هـذا الموضوع بأصول الدولة .

أسباب فرض الضريبة

في قيام الجماعة

٤ — مسألة الضريبة قاعدة عامة ذات طبيعة أدبية أكثر مما هى ظاهرة قانونية وسياسية ، لأن الموضوع الجوهرى الذى يجب أن نصدر عنه فى فرض الضريبة هو قيام الجماعة على اعتبار كونها مجموعة من الناس ، تستغل قطعة من الارض محدودة ومنظمة سياسياً ، وآلت الى أن صارت شعباً ثم دولة ، والحياة الاجتماعية تتطلب ضرورة تعاون الشركاء فى تحقيق الاغراض التى ترمى الجماعة الى انجازها ، مع العلم بان تحقيق هذه الاغراض يترتب عليه مزايا لمختلف الشركاء باعتبار كونهم أفراداً ، ومتى كان للانسان حق فى مزايا ، كان عليه واجبات ، لان كل حق يقابله التزام .

وكذلك الشأن فى الجماعات والشركات الأخرى ، فالعمل الذى يرصدون جهودهم على تحقيقه يتطلب ضرورة حملا من النفقات ذات الصبغة الاجتماعية مادامت الجماهير هى التي تنفقها ، وإن كان الغرض منها أن ينتفع بها جميع المشتركين ولذلك فان هذه النفقات توزع عليهم عادة ، ليحتمل كل منهم نصيبه ، وما دام الاجتماع اساس الضريبة وما دام الاجتماع أمراً طبيعيا ، فتكون الطبيعة من عوامل فرض الضريبة ، وإذن فالأصل الأول لتكوين الدولة له دخل فى فرض الضريبة ، ومن الضرورى بحثه عند درس أصول الدولة .

العائلة

٥ — ان الطراز الأول للجماعة هو الاسرة ففيها نجد أغراضا فردية عن الحياة ، وعن الحماية ، وعن النفقة ، وهى أغراض تتفق والأغراض العامة للنماء والرقى والرفاهة العائلية ، ونجد كذلك فى الاسرة قواعد أدبية يطبقها رب العائلة عن طيب خاطر

بالنسبة لتوزيع النفقات ، والتكاليف ، توزيعاً تتطلبه صيانة الأسرة لزاما .

فاذا كانت هذه القواعد الأدبية لا تعمل من تلقاء نفسها على تحقيق هـذا التوزيع ، فان القانون يتدخل دفاعا عن الحياة العائلية ، ويتدخل بقوة اكراهية ليفرض نصوصا كنصوص المواد (١٥٥) و (١٥٦) و (١٥٧) مدنى أهلى ، وهى النصوص التي يقابلها فى القانون المختلط (٢١٧) و (٢١٨) مدنى ، وفى القانون الفرنسى (٢٠٥) و (٢٠٣ و ٢١٢) و (٢٠٨) مدنى ، وفى القانون الايطالى المادة (١٣٨) والمادة (١٤٣) مدنى ، ونصوص هـذه المواد وقواعدها واحدة وهى « يجب على الفروع وأزواجهم مادامت الزوجية قائمـة أن ينفقوا على الأصول وأزواجهم » و « كذلك يجب على الاصول القيام بالنفقة على فروعهم ، وأزواج الفروع ، والازواج أيضا ملزمون بالنفقة على بعضهم » و « تقدير النفقات يكون بمراعاة لوازم من تفرض لهم ، وليس من تفرض عليهم » .

ولقد وضعت هذه المادة الاخيرة مبدأ عاما لتقدير النفقات ،ويجوز أن تـكون هذه المواد قاعدة لتقدير النفقات العامة أيضاً ، ففيها نفس القواعد الأساسية التى نصتها المادتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة من اعلان حقوق الانسان والوطنى الصادر فى سنة ١٧٨٩ والمـادة (٢٥) من الدستور الايطالى الصادر فى مارس سنة ١٨٤٨ ، ومواد الدساتير الأخرى التى احتذت هـذه المادة ، واذن فلا ندحة عن القول بأن هذا المبدأ المشتق من القواعد الأدبية العائلية هو المصدر الذى يتلقى عنه المشرع أسباب النزوع الى فرض ضريبة من الضرائب وهـذا ما يحتم دراسة أصل الدولة من ناحية العائلة .

القبيلة

٦ — وهناك طراز آخر للجماعة ، ولـكنه أشد تعقيدا من الاسرة ، ونعنى به القبيلة ، وهى مجموعة اسرات تسكن منطقة محدودة ، أو تعيش معا حياة الرُّحل ،

وتجد فى اجتماعها باعثا على قوتها، وقوة للذود عن حياضها، والدفاع عن انفسها وكيانها، والتعاون المتبادل فى سبيل تحقيق اغراض وجودها .

ففى هذه الجماعات ذات الصبغة الاجتماعية الخالصة نجد قواعد منشؤها العادات أو الاشتراك الحر فى العمل، أو قواعد أخرى يفرضها على الجماعة ذلك الذى ينجح بكفايته وجدارته ومهارته فى التفوق على الجميع، وهى قواعد تحدد الاغراض الاجتماعية التى تواصل القبيلة بذل جهودها فى سبيل تحقيقها، وفضلا عن هذا فان هذه القواعد تدعو إلى قيام نوع من توزيع العمل والتخصص، وتلقى على عاتق العناصر التى تتألف منها القبيلة تكاليف، وانك لتجد هذا التوزيع ايضا بين العائلة مع مراعاة السن والجنس، والكفاية لحمل السلاح أو العمل الخاص بكل فرد .

الجماعات الحرة .

٧ — وهناك قواعد خاصة بتوزيع النفقات التى يتطلبها تحقيق الغرض المشترك، وهذه القواعد تجدها ايضا فى الجماعات التى تتألف طواعية لاغراض خاصة بالتجديد أو التربية، أو لاغراض سياسية أو مدنية أو تجارية . الخ . وهى جماعات تقوم على قواعد يسلم بها الشركاء فى حرية واختيار، ويجوز قانونا أن تكون اجبارية أو غير اجبارية .

وكذلك نجد فى طوائف المهن الحرة قواعد تولدت عن التقاليد أو عن الارادات الحرة للاعضاء الذين قبلوا أن يتحملوا اعباء تكاليف مالية، تحقيقا لمصلحة مشتركة أو فردية، ومن الجائز أن يعترف القانون بهذه الهيئات أو يتجاهلها، أو يقاومها، ولكن هذه القواعد ترمى أحيانا إلى تحقيق اغراض تتطلب آجالا أطول من اجال الافراد، وهى أغراض من الجائز أن تكون فى نظر طوائف أرباب الحرف والمهن كحلقات كبيرة فى سلسلة طويلة لا يدرك الطرف نهايتها .

القانون والعادة والعرف

٨ — قد يقر القانون العادة ، أو القواعد التى يمليها الاختيار المنصف ، فتصبح قاعدة قانونية إلزامية لتوزيع النفقات بين أعضاء الجماعات الموقتة ، مثال ذلك تلك الجماعة التى تتألف بين أصدقاء يجتمعون قصداً الى قضاء بعض ساعات فى الخلاء ترويحاً للنفس من عنــاء الأعمال ، أو لتحقيق غاية مشتركة ، أو تلك الجماعة التى تتألف من أصحاب الأملاك فى جهة معينة لانشاء طريق جديدة تشق جميع أملاكهم ، أو ذلك الاتحاد الذى يتألف عرضاً بين تجار تعــاقدوا مع مقاول واحد للنقل البحرى ، على تصدير بضائعهم ، فنى حالة كهذه نجد كل تاجر يتعاقد مع متعهد النقل تعاقداً قائماً بذاته ، ومع ذلك فقد يضطر متعهد النقل الى إلقــاء جزء من البضاعة المشحونة الى اليم إذا طرأ ما يلجئ الى ذلك ، حتى يضمن نجاة السفينة ، وعنــدئذ تتألف جماعة من أصحاب البضائع المشحونة لتوزيع الخسارة عليهم ، وهى جماعة تطبق القاعدة القديمة التي تستمد قوتها من القانون الرومانى ، فلا تقع الخسارة المترتبة على إلقاء البضاعة فى البحر على عاتق أصحاب البضاعة التى أتلفت دون سواهم ، وإنما توزع لزاماً بالتساوى على أصحابها وعلى من نجت تجارتهم من الاغراق واستفادوا من تضحية أموال غيرهم .

الدولة وقواعد الضرائب

٩ — إننا لا نجــد فى طراز جميع الجماعات التي تقدمت سلطة عليا تحدد مقاييس توزيع التكاليف ، ولكننا نرى الى جانب هذا الطراز جمعيات أسمى وأكثر تعقيداً ، وهى جمعيات تمتاز بقيام نظام قانونى فيها ، وتصير دولة بنسبة ما تزاوله من سلطان سياسى فى بقعة من الأرض يشغلها شعب معين ، و بنسبة

ما بأيديها من وسائل الضغط القانونية ، فضلا عن وسائل الاكراه الأدبى التى تجدها فى الجماعات الأخرى .

ولكن ليس من الواجب أن يكون سعى الدولة فى أن تصبح كائنا قانونياً سبباً فى حرمانها من أن تكون كائنا أدبياً فى الوقت نفسه ، ولا سبباً فى أن نرى القواعد القانونية التى وضعتها الدولة لتوزيع النفقات العامة عاجزة عن أن تجارى القواعد التى صدرت عن الحياة الاجتماعية ، واستوحت التجاريب والآداب والخلق والتقاليد ، لأن هذه القواعد لها فى أغلب الاحيان داخل عالم التطبيق قوة فعالة منتجة تحاكى قوة القواعد القانونية ، وتجمع بينهما المبادىء الاساسية التى تلهمها ، ولا تخرج عن أنها مبادىء أدبية .

ويتضح مفعول هذه القواعد الادبية فى جلاء عند ماتتخطى الدولة ،فى توزيع التكاليف العامة ، الحدود التى وافق عليها أغلبية الشركاء ، فتعارض بذلك التجاوز الاحساس الأدبى السائد ، وعندئذ يلوح على الشركاء رد فعل يتجسم فى مقاومة القواعد القانونية التى تفرض ضريبة يأبى المجموع قبولها ، ومن الجائز أن يتجلى هذا الشعور ويظهر هذا الروح المعارض فى صور مختلفة فى شدتها ، متفاوتة فى أثارها كأن يجىء ذلك فى صورة احتجاجات ، أو غش ، أو اضطرابات سياسية أحيانا ، أو ثورات وانقلابات فى أحيان أخرى .

الرضاء العام أساس الضريبة

١٠ — فاساس جباية الضرائب قائم اذن على قواعد ادبية مستمدة من الطبيعة الماثلة فى غريزة الاجتماع ، والعادات العائلية التى يتجلى أثرها فى قبول أهل الوطن دفع الضريبة التى يجب أن تجبيها الدولة لمصلحة الجميع ، فاذا لم تستطع الدولة أن تعتمد فى جباية الضرائب إلا على سلطانها الاكراهى فلا ضمان لسير

النظام المالى فى البلاد ، لأن ما تفرضه القوة تزيله القوة . وقوة الاهالى أعظم من قوة الدولة ، والاهالى فى حالة فرض الضرائب بالاكراه ، يحاولون أن يفروا من الدفع بمختلف الوسائل ، و يتحتم اذن على الدولة أن تناضل كل من يفر من اداء التكاليف المالية نضالا على حدة فى ظروف تجعل النفقات الضرورية لاتمام التحصيل ، ورد الفعل السياسى ، وكل ما يترتب على هذه المقاومة مؤديا الى انعدام المصلحة الحقيقية المترتبة على فرض الضرائب ، وكانت هـذه الحال ، حال الدولة الفرنسية خلال الفترة السابقة على الثورة الفرنسية الـكبرى ، فقد قام نضال بالمعنى الصحيح للـكلمة بين جباة الضرائب الذين نيط بهم تحصيل ضرائب فادحة ، موزعة توزيعا ظالما ، و بين الممولين الذين حاولوا بجميع الوسائل ، وجميع طرق الغش أن يفلتوا من الدفع وبهـذه الطريقة يمكن توضيح الطبيعة الحادة التى اعتبرت ظاهرة للأزمة المـالية التى كانت أدعى العوامل الجوهرية لاندلاع لهيب الثورة الفرنسية ، و بهذه الطريقة أيضاً يمكن أن تتجلى الطبيعة الحادة التى اعتبرت ظاهرة للأزمة المالية المصرية فى عهد اسماعيل ، بعد إذ قام نضال شاذ بالمعنى الصحيح بين جباة الضرائب الذين نيط بهم تحصيل ديون الاجانب بالـكرباج أولا وقبل الضريبة الممتازة على كل دين ، ثم تحصيل هذه الضريبة بكافة الطرق بعدئذ ، و بين الممولين الذين حاولوا بجميع الطرق ، بما فيها ترك أطيانهم بورا ، أن يفلتوا من القيام بعبء التكاليف المالية المتعددة المبهظة خلال تلك الازمة التى كانت أحد العوامل الجوهرية التى أدت الى تدخل انجلترا وفرنسا أولا فى الادارة المصرية ، وثانيـاً فى توزيع السيادة بينهما مناصفة ، ثم الى انفراد انجلترا باحتلال مصر فى النهاية واستئثارها بالسيادة المصرية بعد مواقف فرنسا المشهورة .

قواعد الانصاف والآداب

١١ — واذا نحن صرفنا النظر عن الظروف الخاصة بكل جماعة ، وكل

عنصر ، وكل مدنية ، فاننا نجد هناك مجموعة مشتركة من قواعد الانصاف والخلق والآداب ، وهى قواعد تصلح لتوزيع مختلف أشكال الضريبة المالية المقررة على الافراد سداً لنفقات حاجات الجماعات العامة ، واذن يجب علينا أن نحص العوامل التى تحدد بوجه عام حصة كل عضو من أعضاء الجماعة فى الضريبة .

حصة الفرد فى الضريبة

١٢ — ان العوامل التى تحدد حصة الفرد فى الضريبة لاتخرج عن العناصر الثلاثة الآتية :

ا — المزايا العامة التى تعود على الفرد باعتبار كونه منتسبا الى جماعة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية .

ب — المزايا الخاصة المترتبة على النشاط الاجتماعى .

ج — أهلية الفرد لدفع الضريبة المطلوبة للحياة الاجتماعية العامة

المزايا العامة والخاصة

يعيش الانسان فى الجماعة لانها تمكنه باسهل وسيلة من تحقيق المقاصد التى يرمى الى تحقيقها . و بذلك يدرك مزايا يعجز عن ادراكها ، وتقصر همته وحدها عن بلوغها اذا هو عاش فى عزلة ، فبغض النظر إذن عن الخدمات أو المنافع الخاصة التي لا يستطيع الانسان أن يستمدها من المجهود الاجتماعى العام ، فان فى متناول الفرد أن يحصل على مزايا عامة وغير مباشرة ؛ على اعتبار كونه ينتمى الى فريق معين ، وتقدير هـذه المزايا يحمله على أن يرتضى فى طواعية أن يشترك فى تحمل عبء النفقات الضرورية للجماعة المنتمى اليها .

فالحياة فى عزلة ، أو فى أسرة ، أو فى جماعة معينة دون اية جماعة أخرى ، هى اذن من الامور التى يجب أن يعني الانسان بها ، ذلك بان هناك أسبابا من السهل ادراك قيمتها ، فمن جهة نجد أن قوة الجماعة والثقة التى تتمتع بها ، وسمعتها الذائعة

لها رد فعل يتناول سلطان الفرد الخاص ، ونجد من جهة أخرى أن الوسط المحيط الذى يعيش فيه الانسان يخلقه فى قالب يشبه قالب الجماعة التى ينتمى اليها ويعيش فيها ، ويمكنه فى الوقت نفسه من الوسائل التى تسهل انماء شخصيته واستثمارها وفاق وحى هذا الوسط ، واذن فليس الأمر واحداً اذا عمل الانسان فى عاصمة أو فى قرية،أو فى دولة غنية بثروتها ، قوية بنظمها ، أو فى دولةضئيلة الأهمية ، أو فى شركة شاسعة النطاق ،زاهية الاسم ، واسعة السلطان والرفاهة ، أو فى شركة خاملة الذكر ، لا حول لها ولا قوة .

لكن من الواضح أن المزايا المباشرة ، المتولدة عن الجهود الاجتماعية العامة هى على الخصوص مصدر الواجب الذى يفرض على الفرد أن يساهم فى دفع الضرائب كما أن هذه الجهود ذاتها هى الوسيلة التى تحدد حصة كل فرد فيها . وهذه الحصة تقدر وفاق النفقة التى تتحملها الجماعة مقابل ما تؤديه من خدمة للفرد ، أو تبعاً للمزية التى يحصل عليها هذا الفرد شخصيا من تلك الخدمة .

أهلية دفع الضريبة

ومن الواجب أن نلاحظ هنا أن الضرائب تكون دائماً متناسبة مع أهلية كل فرد للدفع ، مهما كان الشكل الاجتماعى للحكومة ، إبتداء من حكومة الأسرة حتى حكومة الدولة ، كما أنك تلاحظ معنا أحوالا يعفى فيها من دفع الضريبة هؤلاء الذين هم فى حاجة الى العون والمساعدة بعد أن أعجزهم الزمن عن أداء أى عون ، أو أقعدهم عن المساهمة فى أية مساعدة أو نفقة ، ونستطيع كذلك أن نلاحظ أحوالا أخرى نرى فيها قيام تفاوت فى قسط الضريبة رغماً من تساوى النفقات والمزايا بين الأشخاص الذين عجزوا عن أن يؤدوا عبء التكاليف الاجتماعية بنسبة غيرهم بحكم الثروة أو السن أو النوع أو الأهلية والملاءة .

السرف فى توزيع التكاليف

١٣ — وقد يحصل فى أية هيئة اجتماعية سرف ، أو تجاوز فى توزيع التكاليف ، وهذا ما يرتكبه الدهاة والمكرة على نقيض مصلحة البسطاء والغافلين ، و يقترفه أولئك الذين يهيمنون على الشئون العامة ضد مصالح الضعفاء ، ولكن تنكب سبيل القاعدة الأدبية على هذه الوتيرة لا يغير من النتائج التى نسير فى اتجاه تحقيقها ، وهى النتائج المترتبة على انعدام الفوارق الجوهرية بين قواعد توزيع النفقات العامة فى مختلف أنواع الجماعات ، إبتداء من أبسطها الى أعقدها تركيباً ، سواء أكانت دولة بسيطة كأسوج ونروج مثلا ، أو دولة مركبة كالاتحاد المركزى السويسرى والاتحاد الاستقلالى الألمانى .

ونستطيع أن نجد الى جانب القواعد الأدبية الأساسية التى أعدت لأن تكون أساساً لقواعد توزيع الضرائب انحرافاً مصدره الاسراف فى السلطة وتجاوز حدودها، كما هو شأن بعض الشركاء تلقاء مصلحة شركاء آخرين فى أية شركة ، ولكن هذا السرف لا يباح إذا ترتب عليه زوال المزايا التى أراد أن يدركها من الحياة فى العائلة أو فى الدولة ، ذلك الذى انضم الى هذه الجماعات ليستفيد منها و يحصل على مزاياها لاجتماعية فضاعت عليه هذه المزايا وراح ضحية هذا السرف وتجاوز الحدود .

سبب دفع الضرائب

١٤ — إذا نحن أغفلنا العامل الشخصى الذى تقدر وفاقه أهلية كل فرد للالتزام النسبى بدفع الضرائب ، وتحمل اعباء تكاليفها الاجتماعية طبقاً لتقديرات سياسية أو اجتماعية ، وكان إغفال هذا العامل خلال تمحيص العوامل الأساسية لفرض الضرائب ، فاننا نجد فى العاملين الآخرين العناصر المكونة لسبب تبرير دفع الضرائب الفردية ، وجعلها مقبولة ، لأن الغرض من الضريبة تقدمة اختيارية ،

و رضاء الممول وقبوله الالتزام بدفع الضريبة يجعل استخدام الضغط عقيما .

و إذن فالمزايا العامة والخاصة المترتبة على الاجتماع هى سبب دفع الضرائب ، باعتبار أنها الغرض الجوهرى من الضريبة ، والسبب القانونى الاقتصادى الذى يغرى دافع الضرائب على أن يكون عضواً فى الجماعة .

أنواع الضريبة فى مختلف الدول

١٥ — و إذا نحن قصرنا الآن بحثنا على الضرائب التى تفرض جبايتها لمصلحة هذا الشكل الخاص للجماعة ، والمسمى دولة ، فقد وجب علينا أن نعلم أن للتنظيم السياسى والقانونى من جهة ، ولطبيعة المصروفات من جهة أخرى نفوذاً عظيما فى وضع أساس الضرائب العامة .

وسواء أكان الأمر فى العالم القديم — فى مصر أو اليونان أو روما — أم فى القرون الوسطى ، أم فى العصر الحديث — فان الضرائب تختلف وتتفاوت تبعا للظروف التى تحيط بالمصروفات وطبيعتها ، وتبعا لكون المصروفات عادية تتطلبها الأعمال العامة ، أو غير عادية تقتضيها الحرب ، وفضلا عن هذا فان الضرائب على أنواع ثلاثة تبعا للمواقف السياسية والقانونية المختلفة ، فهى اما أن تدفع اختياراً كهبة أو تبرع ، واما أن تكون ضرائب مذلة لاتتلاءم وصفة كون الانسان وطنيا حرا ، وهذه الضرائب هى تلك التى تجبى من الشعوب المغلوبة على أمرها ، أو تفرض على العبيد الأرقاء ، واما أن تكون ضرائب بمعناها الصحيح .

طبيعة المصروفات

ولقد تنوعت أشكال دفع الضرائب ، وطرائق تحديد ملاءة الأفراد واهليتهم للدفع تبعا لطبيعة المصروفات أيضا ، بمعنى أن يكون الغرض منها إما تحقيق غايات دينية ، أو حربية أو خدمات مدنية .

السياسة وطبيعة الضرائب

وإذا نحن نظرنا الآن إلى أقرب العصور الينا وجدنا ان في طبيعة فرض الضرائب آثارا عميقة ترتبت على اختلاف النظم السياسية وتفاوتها ، وكل هذا أوحت به الطبيعة ، والعائلة والتعاقد والقوة والاختيار وهى جميعا أصول الدولة

فى الدولة الاستبدادية

ففى الدولة التى قامت سيادتها على أنها ملك للامير أو لولى الأمر نرى الضرائب كنوع من الايرادات ، ذلك بان الأمير يتمتع باوسع سلطان فى جميع بقاع الدولة ، أما الافراد فانهم لايتلقون ملكية أموالهم الا منحة من السيد الاعلى ، فلجباية الأموال اذن طبيعة الايراد المستحق وفاق عقد الاقطاع أوعقد الامتياز الذى منح هذه الاراضى للأفراد ، واذن فارادة السيد المطلق هى التى تحدد أغراض الحياة العامة ، ومصروفاتها ، وتقدير الايرادات الواجب تحصيلها .

فى الدولة البوليسية

وأما فى النظم البوليسية فلولى الأمر السيطرة التامة على توجيه الأعمال العامة ، ولذلك فان تقدير المصروفات والايرادات معلق بارادته ، ولكن هذا السيد الاعلى ليس مطلق الحرية تماما حتى يتمكن من أن ينفذ ميوله جميعا ، اذ هو مكره على رعاية المصلحة العامة ، واذن يكون أوثق ترجمان فى التعبير عن حاجات الامة ، لاسيما وان الجماعة فى هذه الدولة محرومة من السلطان الذى يخولها حق وضع القواعد التي تحكم لزاما مجرى النشاط المالى للدولة ، وهذا ما يدل على أن القوات الأدبية ابعد أثراً فى السلطة ، وفى قرارات ولى الأمر من القواعد القانونية ، وما القوات الادبية الا القواعد التى ينفذها رب العائلة الرحيم .

فى الدولة الحديثة

والآن نصل الى الدولة الحديثة ، وهى دولة القانون ، لنرى اشتراك الشعب فى تحديد القوانين المالية تحديداً تشريعيا ، وتحقيق انتقال السيادة المالية من يد ولى الأمر الى أيدى الشعب، حتى يكون هذا الشعب والدولة وحدة ترينا أن تحديد المصلحة العامة، أى تحديد الأغراض الاجتماعية ، وقواعد توزيع التكاليف العامة صارت مظهر إرادة الجماعة ، ما دامت عملا من أعمال البرلمان ، فنواب الشعب وحدهم هم الذين يترجمون عن إرادة الناخبين ، وهؤلاء بدورهم يترجمون عن إرادة جميع الذين يدعون الى الاشتراك فى المصروفات العامة سواء أكانوا رعايا أم أجانب، رغماً من أن الأجانب ومعهم بعض الأهالى حرموا حق التصويت فى الانتخابات العامة ، ورغماً من أن بعض الرعايا الذين لهم حق التصويت لا يزاولونه مطلقاً ، وإذن فالقاعدة الأدبية فى دولة القانون تنقلب قاعدة قانونية يتكون منها الأساس المعقول لتوزيع التكاليف ، وبناء عليه تكون العائلة لا تزال أصل الدولة ، بما أن القواعد الأدبية التى أصبحت قاعدة قانونية من مبتكرات الأسرة .

مواقف الأجانب

١٦ — ولقد وقف الأجانب تلقاء الخضوع للسيادة المالية للدولة المضيفة ، مواقف مختلفة خلال تطور القانون العام وفكرة الدولة ، ويرجع تفاوت هذه المواقف الى معنى كلمة أجنبى ، فاذا عنيت كلمة أجنبي عدو البلاد ، فلا حد لما يفرض عليه من ضريبة ومن الجائز أن تذهب الضريبة الى حد مصادرة أمواله ، أو الى فرض ضريبة خاصة لا يتحملها سواه .

وقد يعتبر الأجانب عنصراً غير مرغوب فيه خلال بعض ظروف من تاريخ الشعوب ، وبخاصة فى اللحظة التى تتدعم فيها الحياة القومية ، أو تتصدع ، وهذا ما يدعو الى فرض أبهظ الضرائب عليهم ، ولكن الدولة الحديثة تعامل الأجنبى

بوجه عام معاملة الوطني ، بشرط أن لا تكون معاملة الوطنى ظالمة ، وأن يكون الأجنبى أهلا لدفع الضريبة كالوطنى .

شروط دفع الضريبة وحدوده

١٧ — فأسباب الضريبة فى دولة القانون هى إذن المزايا العامة أو الخاصة التى يتمتع بها الفرد كنتائج للاجتماع ، سواء أكان هذا الاجتماع ماثلا فى دولة ، أم فى إقليم ، أم فى خط يقيم فيه الفرد ويخضع له ، وهكذا يتحدد الأساس القانونى للضريبة بتحديد أساسها الأدبى ، وأساسها الأدبى هو الاجتماع ، والاجتماع غريزة من فعل الطبيعة .

وحق الدولة فى مطالبة رعايا بدفع الضرائب هو إذن خاضع لبعض شروط ، ومحدود بحدود خاصة ، وهذه الحقوق وإن كانت ذات طبيعة اجتماعية وأدبية بحكم أصلها ، فانها مع ذلك تقوم على أساس قانونى ، فاتصاف إنسان بأنه من أهل بلد معين ، أو تبعيته لحاكم هذا البلد لسبب ما ، لا يكفيان فى النظام القانونى للدولة العصرية لتبرير فرض أى ضريبة ، إذ من الواجب أن لا تقتصر الضرائب على أن تكون بنسبة أهلية دافع الضرائب للدفع ، بل يجب أن تكون متناسبة أيضاً والمزايا التى يصيبها الممول من دفعها حسب طبيعة تبعيته للدولة ، ودرجة هذه التبعية ،

وهناك مقاييس تقوم على الانصاف ، وهى مقاييس تصدر عن الضمير الاجتماعى وتحدد القواعد القانونية التى تسن لجباية الضرائب ، وهذه القواعد القانونية التى جاءت بها التقاليد الزمنية العتيقة قد صارت أسسا لتنظيم الضرائب فى « دول القانون » الحديثة ، ذات المدنية الواحدة ، والثقافة الواحدة ، وهذه المقاييس تشف عن مبادئ عامة للقانون المالى ، ومن شأن هذه المبادئ العامة ان تحدد السيادة المالية للدولة العصرية ، بدافع نوع من الارادة الخاصة المحددة ، فاذا تخطت السيادة المالية حدود هذه المبادئ ترتب على ذلك سرف فى فرض الضريبة وتجاوز فى حدها المألوف .

الايرادات وسبب الضريبة

١٨ — ونجد الى جانب هذه القيود الادبية القانونية حدودا قانونية لاستخدام الايرادات ، فالدولة تستطيع أن تجبى الضرائب بنسبة انطباق هذه الجباية على العدالة ، وفى جميع الاحوال التى يوجبها الانصاف ، ولكنها ملزمة باستخدامها فى وجوه المصلحة العامة ، فسبب الضريبة هو اذن جهد يبذل فى سبيل خدمة الجماعة التى تتكون منها الدولة ، على أن تعود مزايا هذه الخدمة على مختلف الممولين الذين ساهموا فى عضوية هذه الدولة ، بشرط أن تكون الخدمة التى رصدت عليها الايرادات العامة ذات صبغة عامة ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الغرض من الخدمة هو الحصول على ميزة خاصة لطائفة محدودة من أعضاء الدولة ، اذا ترتب حتما على انتفاعهم خير للجميع بدافع ذلك النوع من التضامن المتبادل الذى يجمع بين الشركاء فى هيئة اجتماعية واحدة ، أما اذا كان الغرض الوحيد من جباية الأموال مصلحة السيد الاعلى أو مصلحة اولياء الأمور فمن الواجب الغاء هذه الضريبة ما دام أساسها المصلحة الخاصة دون المصلحة العامة .

وهناك اعمال تستطيع الدولة أن تؤديها من تلقاء نفسها تنفيذاً لمحض ابتكارها وسدا لحاجة الجماعة فى اللحظة التى تراها ، وفى المناسبة التى ترغب فيها ، وهناك على النقيض من ذلك اعمال تؤديها الدولة تلبية لعرائض يرفعها الأهالى ، وتنطوى على احتياجاتهم ، ومن الواجب اذن أن يكون أداء هذه الاعمال داخل حدود المطالب الأهلية حتى إذا لم تفد الجميع ، وللحصول على نفقات هذه الاعمال الخاصة تلجأ الدولة الى تحصيل أموال بنسبة النفقات المطلوبة والمزايا المترتبة على هذه الاعمال ، ويطلق على هذه الضريبة اسم رسوم ، أو نفقات ، ولكن اساس عمل الدولة فى الحالة الأولى يكون فرض ضريبة مباشرة ، أو غير مباشرة تبعا للظروف .

— ٥ —

فكرة الضريبة

١٩ — وبهذه الطريقة نصل الى صوغ الفكرة العامة من الضريبة التى تفرضها « دولة القانون » فنقول إن فكرة الضريبة هى جباية اجبارية تفرض على الافراد والهيئات الذين يساهمون فى المزايا العامة والخاصة باعتبار كونهم تابعين للدولة ، وهى جباية تنفذ بغض النظر عما تؤديه الدولة من خدمات عامة .

وللممول مزايا عامة أو خاصة ، حالّة أو مؤجلة ، وهذه المزايا مستمدة من الوحدة العامة التى تزاول حق فرض الضرائب ، ولكن الممول لا يستفيد فائدة خاصة من جراء دفع الضرائب ، الا إذا فرض عليه رسم خاص .

السند القانوني للضريبة

٢٠ — سيادة الدولة المنطبقة الى حد ما على سيادة رب العائلة ، والنافذة فى كل من يتبعها هى أصل الحق فى فرض الضرائب ، وأساس هذا الحق وسنده القانونى ، ولكن التبعية للدولة ليست سنداً كافياً لفرض الضرائب فى « دولة القانون » فاذا لم يستفد أحد الممولين من المزايا الخاصة التى تترتب على مجهود الدولة ونشاطها ، فلا يجوز منطقياً أن يلزم بدفع ضريبة ، إلا فى حدود الاستفادة من المزايا العامة المسلم بانه يستفيد منها بمجرد تبعيته للدولة ، كالاصول والفروع لا يدفعون نفقة إلا لمن يرثونه ، والوراثة فائدة محتملة متوقعة ، فاذا فرض على الممول دفع ضريبة تتخطى هذه الحدود ومن الممكن أن يكون تقديرها راجعا لاعتبارات سياسية فمن الواجب التسليم بأن هذه الزيادة لا مبرر لها .

وجوه تبعية الممول للدولة

٢١ — وتبعية الممول للدولة على درجات ، كدرجات القرابة العائلية ، فالبعض

يحجب البعض الآخر فى النفقة وفى الارث ، أى فى الاستفادة والافادة ، ولذلك كان للتبعية درجات متعددة ومتفاوتة أيضاً ، ومن الضرورى عنــد ربط الضرائب ، أو فرض النفقات العامة أن نميز بين العلاقات التى تصل بين الفرد والدولة ، كما نميز بين صلات القرابة عند تقدير النفقات العائلية أو حصر الوراثة

فهناك تبعية سياسية ، وتبعية اقتصادية ، وتبعية اجتماعيــة ، وتبعية لسيادة الدولة المالية خاصة ، وهى تبعية معقدة مادامت لا تتوافر إلا باجتماع تبعيتين أو ثلاث فى وقت واحد . إذ من الجائز أن تترتب التبعية السياسـية على صفة الرعوية فى مستعمرة ، أو على شبه الوطنية ، أو على الوطنية خارج الدولة ، أو على الوطنية التامة .

وأما التبعية الاجتماعية فتتضح من الاستيطان ، والاقامة ، ومحل السكن .

وأما التبعية الاقتصادية فتترتب على الاشتراك فى أعمال الاستهلاك أو فى تداول الثروة أو فى انتاجها داخل بلد معين .

درجات التبعية

هناك درجات للتبعية كما قلنا ، فالالتزامات السياسية ، ومختلف الحقوق ليست على درجة واحدة بالنسبة لرعايا المستعمرة ، ولا بالنسبة للفرد الذى اكتسب شبه الجنسية ، أو الفرد الاصيل فى الجنسية .

وأما الاقامة والموطن والسكن فعلامات متفاوتة فى التدليل على قوة الاشتراك فى الحياة الاجتماعية وفى المزايا المترتبة على هذه الحياة .

وأما الاستهلاك والمعاوضة واستثمار الثروة فظاهرات تدل فى قوة أو فى ضعف على قيمة الاشتراك فى الحياة الاقتصادية لبلد ما ، أو فى المزايا المترتبــة على جهود الدولة فى ميدان الحياة الاقتصادية

فالوطني الذي يقيم في البلد ، ويبذل مجهوداً منتجا للثروة ، يكون تابعا للدولة تبعية تامة ، وثيقة . كالقرابة المباشرة الماثلة في الابوة والبنوة على خط مستقيم ، صعودا ونزولا ، ولذلك فان هذا الوطني يستفيد من المزايا العامة والخاصة التي تؤديها الجماعة والادارات العامة ، و إذن يتحتم عليه أن يؤدى التكليف المالي و يتعاون مع الدولة في حمل النفقات العامة .

و يجوز أن تكون تبعية الأجنبي للدولة بنسبة متفاوتة في قوتها ، فقد تكون قوية ، وقد تكون واهنة ، وقد تدوم ، وقد تتصرم بسبب صلاته الاجتماعية والاقتصادية ، فحالته تكون كالزوجية من ناحية النفقة والاستفادة من هذه الحياة ، مادامت الزوجية قائمة ، فالأجنبي قد يقيم في الدولة ، أو يستوطنها ، أو يتخذ مركز أعماله فيها ، أو يستهلك حاصلاتها ، حتى و إن كانت حاصلات واردة من الخارج ، أو يزاول في الدولة تجارة أو صناعة .

حدود التبعية والضريبة

٢٢ — إن العلاقة السياسية المجردة ، أو علاقة الاقامة ، أو علاقة استهلاك الثروات وحدها هي أضعف وأوهن شارة للاشتراك في المزايا المترتبة على مجهود الدولة ، أي أنها أضعف الأسباب التي تحتم دفع الضريبة .

ان في الوسع دعوة الوطني المقيم في الخارج ، أو ابن الوطني المولود في الخارج ولايزال مقيما به ، ليدفع نصيبه في الضرائب المفروضة ببلده الاصلي ، كما يجوز عند الحاجة دعوة أيهما لحمل السلاح ضد عدو الوطن ، ولكن ليس من الجائز أن تتجاوز حصة أيهما في الضرائب أضعف حد في نفقات الدولة العامة ، كنفقات الدفاع القومي والتمثيل الخارجي ، أو النفقات الضرورية لنشر الثقافة القومية في العالم ، وترويج التجارة الوطنية ، أما النفقات التي لاغرض منها غير انماء الرفاهة في داخلية البلاد ، فانها نفقات تترتب عليها فائدة مباشرة لجميع المقيمين في البلاد ، سواء أ كانوا

وطنيين أم أجانب ، ولكنها لاتعود بأية فائدة على من يقيم فى الخارج إلا بطريقة غير مباشرة ، وفى دائرة ضيقة ، ومن الصعب التوفيق بين هذه المزايا ، ورفاهة هؤلاء الابناء الخاصة التى تتصل برفاهة البلاد التى يعيشون فيها و يتجرون ، واذا كان حقا أن من الجائز أن يستفيد الفرد من جنسيته فى الخارج فوائد اقتصادية لأن ثقة الناس بوطنه ، والسلطان الذى يتمتع به هذا الوطنى فى الخارج لهما رد فعل بالنسبة لاحترام أبنائه ووسائل حمايتهم ، وإذا كانت الجنسية تساعدهم غالبا فى الحصول على اهم المراكز ، أو تصريف تجارتهم فى سهولة ، فان التبعية السياسية لاقيمة لها فى أغلب الاحيان إلا من الناحية الادبية والسياسية .

الاقامة والضريبة

٢٣ — إقامة الاجنبى فى البلاد تجعله يساهم بصفة جزئية ووقتية فى المزايا التى يمكن أن تترتب على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والادارية العامه لبلد منظم ، ولذلك تكون نسبة اشتراك الاجنبى فى الضريبة بقدر المزايا التى يتمتع بها والزمن الذى يستمر فيه هذا التمتع .

أهمية الموطن والسكن

٢٤ — وللموطن والسكن أهميتها فيما له مساس بالاشتراك فى المزايا التى تحققها الارادات العامة والحياة الاجتماعية فقد يكون اشتراك الاجنبى المستوطن أوالساكن فى المزايا التى يتمتع بها الاهالى اشتراكا عظيما أو تافها ، فاذا اقتصر الاجنبى على استهلاكه الواردات الخارجية ، كان اشتراكه فى المزايا ضعيفا ، أما اذا بذل مجهودا منتجا فان مساهمته فى المزايا التى يتمتع بها السكان يكون عظيما .

أما اذا كانت الثروة المتجمعة تحت يد الاجنبى نتيجة الكد فى البلد ، وكان استهلاكها فى البلد ذاته ، فمن الواجب أن يتحمل هذا الاجنبي الحد الاقصى من

عبء الضرائب ، وأن يتعادل هذا العبء على وجه التقريب مع عبء الضريبة الملقى على عاتق الوطنى اذا تساوى مركزهما الاجتماعى والاقتصادى .

الفارق بين الوطنى والاجنبى

٢٥ — لكن الوطنى يمتاز عن الاجنبى بانه يستفيد من نشاط الدولة فيما له مساس بحماية حقوقه السياسية ، ولهذا الفارق أهمية عظمى ، ولا سيما فى حالة حرب خارجية ، أومدنية ، متى تصورنا ضخامة النفقات التى تتطلبها حماية حقوق الوطنيين السياسية من الادارة العامة ، واذن فهناك باعث قوى يقضى فى بعض المواقف السياسية بالتفرقة بين واجب الاجنبى وواجب الوطنى فيما له مساس بتحمل عبء الضرائب .

أثر الضريبة فى الحرية والسيادة

٢٦ — ليس للضريبة أى تدخل فى تحديد الحرية والسيادة فى دولة القانون ، ولكنها تحدد الحرية فى الدولة التى تقوم سيادتها على مبدأ الملكية العقارية أو فى دولة البوليس ، أو فى أى نظام استبدادى او فردى مطلق ، ذلك بان مجرد التبعية الاقتصادية أو الاجتماعية لجماعة سياسية معينة من شأنها أن ترتب فى الزمن الحاضر التزاما بدفع الضريبة ، فضلا عن أن هذه التبعية تتلاءم والتمتع التام بالحقوق العامة والحقوق الخاصة ، سواء أكان هذا التمتع متعلقا بالفرد أم بالدولة ، ام باى وحدة أخرى ذات سيادة ، مع العلم بان سبب الالتزام بالضريبة هو المزايا المباشرة والغير المباشرة ، التى تترتب على وجود الدولة ، ولهذا السبب فان هذا الالتزام يقابل واجب الاشتراك فى نفقات الخدمات العامة التى يترتب عليها اغلب ما تصيبه الجماعة من مزايا ، أما دفع الضريبة فليس بذاته حدا من حرية التمتع بالاموال ، بما أن الممول قد استعاض عن الضريبة بالمزايا التى يدركها من قيام الدولة .

وهذا الالتزام الذى تقرر حتى ينزل كل فرد عن حصة من ثروته أو إيراده هو فى أصل فكرته راجع الى فكرة الميثاق الذى ينزل به كل فرد عن جزء من حريته وسلطانه بالتبادل مع الغير (راجع فيما له مساس بفرض الضرائب على الأجانب محاضرة العلامة غريزيوتى (Benvinutto Griziotti) مدرس العلوم المالية والتشريع المالى بجامعة باقيا بايطاليا) .

فالمستفاد مما سقناه حتى الآن أن فرض الضرائب على الأهالى أولا ، ثم على الأجانب ثانياً يرجع أولا الى فكرة الاجتماع ، أى الى الطبيعة ، ثم الى فكرة العائلة والالتزامات الأدبية المترتبة على وجود العائلة ، ثم على الميثاق المصطلح عليه فى سبيل تكوين الدولة ، ثم على القوة بما أن التحصيل يتم أحياناً بالاكراه الفردى ، ثم على اختيار الانسان وإراداته ، لأن الأصل فى الضريبة رضاء الأهالى .

ومتى علمنا ذلك استطعنا أن ننتقل الى المثل الثانى الجامع ، وهو مثل يجىء برهاناً على أن بحث أصول الدولة لا يزال عُدّة الساسة حتى عصرنا الحاضر فى استنباط وجوه الاصلاح ، أما هذا المثل فهو النظام الايطالى الجديد المسمى بالنظام الفاشى .

ب — النظام الفاشى

Fascisme

١ — نستطيع أن نضرب أمثلة سابقة على النظام الفاشى وتالية له ، كنظام الجمهورية الاشتراكية السوفيتية الروسية الذى يمثل وجهاً من وجوه الأبوة القاسية، ويجعل نظامه ودستوره الاقتصادى المحض تابعاً لتقلبات الظروف ، و يشابه بمبادئه بعض مبادئ فلاسفة اليونان الأقدمين ، و يستنبت جميع هيئاته الادارية من الشعب مباشرة ، وإذا أردت أن تتوسع فى معرفة إرادة الحاجة الاقتصادية وسلطانها فى

تنقيح الدستور الروسى فراجع مجلة لوروب نوفل (عدد ١٢ نوفمبر سـنة ١٩٢٧) ففيه خلاصة وافية عن هذا النظام ، وهناك أيضاً النظام الهتلرى ، وهو نظام قائم على نوع من التضامن النوعى الفذ ، دفعت اليه حاجات العسر الوقتى ، والميول القومية وسنتناول بحثه فى موضعه إن شاء الله

ظهور الفاشية

٢ — أما المثل الذى نريد أن نضرب به سلطاناً على أن المدنيات لا تزال بحاجة الى التنقيب فى أصول الدولة كى تستخلص أفـكاراً تساعدها على تغيير قواعد الدول أو واجهاتها ، فهو النظام الفاشى ، الذى وضعه (Mussolini) موسوليني بعد أن حشد ايطاليا فى صفوف فـكرته التى قضت بمقاومة الشيوعية ووسائل الهدم.

لقد أغار على ايطاليا طوفان فـكرى كاد يجعل عاليها سافلها ، وقد استمر هذا الطوفان يعمل قبل الحرب وفى خلالها خفية ، ولـكنه تجلى فى انتخابات ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ ، وهى الانتخابات التى سقط فيها موسوليني ، ثم ازداد طغيان هـذا الطوفان حتى ٢٢ اكتوبر سنة ١٩٢٢ حيث اعلنت ايطاليا ما أسمته الدولة الفاشية وهى دولة استخلصت من الفـكرة الطبيعية وهى فـكرة الاجتماع ، ومن فـكرة العائلة وطباقها ما بين عشيرة وقبيلة وشعب ودولة ، فى صورة هيئات نقابيـة واليك البيان الوافى .

اعتبارات عامة

٣ — اكره القادة فى كل مكان على أن يمحصوا جميع المشاكل المتعلقة بحياة النظم الفنية ، وعلاقات هذه النظم بعضها ببعض ، وصلاتها بالافراد ، وبسير الانتاج ، والنظام السياسى للدولة ، وقد ترتب هذا الاكراه على عاملين ، أحدهما الرقى العظيم الذى طرأ على الحركة النقابية ، باعتبارها ظاهرة الفـكرة الصناعيـة العصرية ، وثانيهما النقص الاجتماعى الذى طرأ على كل ناحية .

ولقد نجم عن التقلبات التى كان لا مناص من أن تطرأ على التقاليد والحاجات الاجتماعية لكل بلد ، أن لاحظ ولاة الامور أنها تقلبات هامة ،ولاسيما من ناحيتى النجاح الذى تصيبه حلول هذه المشاكل ، أو فشلها ، ولذلك رأينا ولاة الامور يسعون فى الاستعاضة عن الفوضى النقابية التقليدية بنظام تام يشمل جميع المصالح ، على أن تؤدى هذه المصالح الى تحقيق نوع عادل من التوازن تضمن الدولة استمراره كى تتمكن هذه المصالح من أن تتعاون فى اخلاص على انماء الانتاج والرقى بالرفاهة العامة ، وتوسيع أسس الدولة بضم جميع النظم النقابية الفنية المبثوثة فى كل مكان الى بعضها ، حتى تتعاون تعاونا نظاميا مثمراً .

ولقد رأى الحزب الاشتراكى الفاشى ، أن الاعتراف القانونى بالنقابات ، وإخضاعها لنظام الدولة هما من المسائل العصرية الحيوية للدولة ، فإما أن تنجح الدولة فى أن يشمل النظام الاجتماعى القائم جميع النقابات ، أو تفشل فى تحقيق هذه الغاية فيكتب لها الفناء ، إذ يقوم فى الدولة دول لا غرض منها جميعا إلا أن تكون قوات تضغط على الدولة الاصيلة فى هجمات متوالية توجهها الفكرة النقابية الى أسس الدولة فتجىء عليها ، وإذن فالضرورة الجوهرية تقضى على الدولة بتنظيم الحركات النقابية تنظيما قانونيا يبلغ أقصى مداه من القوة الممكنة ، كما تقضى عليها بأن تسوى قانوناً علاقاتها المترتبة على تنظيم النقابات ، وحصر قوة هذه الحركات النظامية فى دائرة القانون ، وارشادها الى أن تشترك اشتراكا نظامياً فى الحياة الاجتماعية والحياة الاقتصادية ، والحياة السياسية ، تحقيقا لاسمى الاغراض من ناحيتى الرفاهة والسلطان القومى .

ولقد حاولت ايطاليا الفاشية أن تحل مجموعة هذه المشاكل الحيوية حلا تاما عن طريق الاصلاح النقابى الفنى ، و إذن تكون الدولة الفاشية قد رأت أن تسند الى نفسها مهمة التدخل الدائم فى ميدان الانتاج ، وميدان العمل ، كى يحيط سلطانها

جميع القوات الاقتصادية ، والادبية فى البلاد ، مع مسئوليتها عن توجيه هـذه القوات فى سبيل غرض واحد مشترك ، هو رقى الامة ، فمهمة الدولة إذن هى قيامها بتنظيم جميع المنتجين داخل نظام يضم الجماعات الكبرى التى انضمت جميعا الى حظيرة واحدة ، كى تتمتع بالمساواة المطلقة فى الحقوق والواجبات التى اعترفت بها الدول صاحبة السيادة تأييدا لمصالح هذه الجماعات المشروعة والمتلائمة فيما بينها دون أن يشوبها تعارض أو تنافر .

لقد كانت هذه المحاولة جريئة لأنها رمت إلى حل اخطر مشكلة من مشاكل العصر الحاضر واعقدها ، واخطرها ، ونعنى حل المشكلة الخاصة بحياة النظم النقابية بالوسائل القانونية والعقلية المسترشدة باحساس التضامن والعدالة الاجتماعية ، « وفى انتظار هذا الحل رأينا شعبا من مليون رجل قد استحال وفاق خطه السنيور موسوليني (Mussolini) كتلة كثيفة من الجهود السياسية والاقتصادية والأدبية ممت داخل الدولة الفاشية (Fasciste) الى مرتبة عامل مُجِد ، أدرك مصيره الخاص . »

على أن هذه المحاولة الجريئة التى قصدت الى إيجاد نظام كامل للجماعة الايطالية لاتزال عند بدايتها باعتراف القائمين بها ، ومن الواجب أن تستظهر على عدد عديد من مصاعب البيئة ، والجو الاجتماعى ، والجو الاقتصادى ، وأن تتغلب على مقاومة الانانية والاثرة ، « ولا يسع المرء إلا أن يدهش من التبصر الذى تجلى فيما تم حتى الآن من أسس هـذا النظام ، ومن العناية التى أحاطت التجاريب التى أجريت بكامل الحذر واليقظة » . مع « أن المشاكل التى ازمع النظام الفاشى حلها هى أهم مشاكل العصر الحاضر ، تلك التى أبهظتها أو زار قرن كامل بغض النظر عن مواقف ايطاليا الخاصة » (راجع النظام النقابى فى ايطاليا (Organisation syndicale en Italie) ومجموعة القوانين الفاشية **Recueil des lois fascistes**

ايطاليا النقابية

قبل الثورة الفاشية

٤ — وقعت الثورة الفاشية فى ٢٢ اكتوبر سنة ١٩٢٢ . فاحدثت انقلابا فى الدولة الايطالية ونظمها الصميمة ، ولقد تناول هذا التطور أول ماتناول مشكلة جوهرية ، هى مشكلة علاقات مابين رأس المال والعمل ولقد تحكمت هذه المشكلة فى العالم العصرى منذ فجر القرن التاسع عشر ولا تزال تتحكم فيه .

لكن هذا التطور قد تناول مشكلة أخرى لاتقل فى أهميتها عن المشكلة السابقة ، ونريد بها مشكلة علاقات ما بين الجماعات الفنية والدولة ، وهى مشكلة تحرجت ، ولاسيما بعد الحرب العظمى ، حيث زعزعت على الخصوص قواعد الدولة الايطالية التى ما كانت تستطيع أن تصمد امام الازمات الشديدة ، لانعدام التقاليد التى شدت أزر الدول الاخرى فى البلاد الايطالية ، ولقد اربى تطور العلوم الصناعية ميول الجماعات نحو الاجتماع ، ودفعهم الى هذا السبيل دفعاً شديداً ، وهذا الرقى الذى تولد فى ايطاليا كما تولد فى غيرها من البلاد خلال السنوات الاخيرة من القرن الماضى قد أدى إلى نتائج قاسية تلقاء حياة العمال ، إذ حشدهم فى المدن ، ونشر استخدام الالات ، ودعا الى نقصان قيمة العمل الانسانى ، واصطباغ علاقات رأس المال والعمل بصبغات عامة .

ولقد تحقق تجمع طبقات العمال ، وانخراطهم فى سلك الجماعات الخاصة بهم من جراء هذا الموقف ، لان هذا التجمع من مقتضيات اتساع المشروعات اتساعا ضخما وحياة الجماعات الفنية حياة مشتركة ، فالطريق كانت اذن معبدة ، وقصيرة من هذه الناحية .

كانت الطريق معبدة وقصيرة فى سبيل تكوين هيئات العمال ، واستمر

استنهاض الهمم فى هذا السبيل بلا انقطاع ، لأن استياء العامل ، وميوله ، ورغباته التى ضلت الطريق ، ثم جهلها الناس قبل أن تتنبه الحياة المدنية فى أعماق العامل تماما ، وحركة الاستغلال التي تقوم بها شركات المساهمة ، وما أدى اليه هـذا الاستغلال من تحرج اقتصادى ، كل أولئك كان مغريا ومنبها للعمال ، ودافعاً بهم الى سبيل الاتحاد ، وتأليف احلاف قادرة على قهر أصحاب الصناعات ، واكراههم على تحسين أحوال العمال ، بالقوة العددية ، والاضراب والاكراه ، فنبتت فكرة النقابات وحركتها ، وهى حركة تختلف من ناحية أهميتها وميولها الموحدة ، وطبيعتها العامة عن حركة الجماعات العادية .

ولقد أدت نظم النقابات التى ازدهت فى ايطاليا وازدهرت ، الى موقف يكاد يناقض تماما ما رغب فيه مؤسسوها . فانه أفضى الى تدهور الحياة الاقتصادية واضطهاد طبقة العمال ، ثم الى تهديد طبقة أرباب رؤوس الأموال من ناحية ، وتهديد نظام الانتاج الذى تأسس على رأس المال من ناحية أخرى .

أما الدولة فانها توارت عن الأعين خلف التدهور الذى تخلل الأزمات المتعاقبة ، ولكن من الواجب مع ذلك أن نقرر أن الدولة همت ، بادى الرأى ، بمساعدة أصحاب الأعمال ، وأرباب الأموال بطريقة غير مباشرة ، فقد منعت العمال المنقسمين المشتتين من أن يؤسسوا فيما بينهم تضامنا قادراً على أن يقاوم تحكم المقاول و يتغلب عليه ويخضعه ، ولكن منع احتشاد جيوش العمال ، والحيلولة دون تكوين حلف فيما بينهم قد ألغيا فيما بعد ، ووقفت الدولة موقف الحيدة ، دون أن تغيره ، أو تخرج منه ، ولكن هـذا الموقف قد شد ازر القوى ، وناقض مصلحة الضعيف ، فكانت الثورة أثراً لهـذا الموقف ، ومن الطبيعى أن ينظم العمال وسائل دفاعهم عن حقوقهم ، وعن أنفسهم إذا ما حاق بهم الظلم ، وأحدق

بوجودهم الخطر ، وطوت الدولة كشحا عن هـذا الظلم المرير ، وهى التى لم ينسلك فيها العامل إلا لتحميه ، وتكشف عنه الضرر ، وتدفع مايحيق به من بلاء .

بقى هذا الدفاع بداءة ذى بدء داخل نطاق المشروعية ، فالاضراب ، أى قيام العمال بالكف الاجماعى عن العمل لم يكن أولا إلا وسيلة غيرمباشرة لانقاص العَرض العملى ، واذن فلم يكن الاضراب بعبارة أخرى غير إجراء يفضى الى زيادة الطلب ورفع أجرة العمل ، ولذلك كان الاضراب من عوامل الحياة الاقتصادية مادام النظام الاقتصادى قد استلزمه .

ولكن طبيعة الحركة العملية لم تلبث أن تحرجت فى بداية القرن العشرين ، ولاسيما خلال ازمة الحرب ، حيث امتدت هذه الحركة ، وقويت ، وسرعان مامست النظم الكبرى الخاصة بالعمل والعمال على جانب عظيم من الشوكة والمنعة ، وصارت الاسلحة التى استخدمتها هذه النظم فى سبيل تحقيق اغراضها من اخطر الاسلحة وأقطعها ، وبخاصة فى أيدى طبقات لم تتطور فى سبيل الرقى تماما ، لقرب عهدها بالتنظيم وبعدها عن فهم حقيقة المسئوليات ، فقداسرفت هذه الطبقات فى استخدام الاسلحة المختلفة ولا سيما الاضراب .

كان الاضراب مجرد وسيلة للنضال فى سبيل التأثير فى موقف العمل وشروطه عن طريق انقاص العرض حتى يزداد الطلب ، ولكن العمال لم يلبثوا أن احلوا محله الاضراب السياسى المعد لبث الفوضى والهياج ، والقضاء على النظام العام من اساسه ، إذ لم يقتصر الاضراب على الكف عن العمل ، بل تناول ارهاب العمال الذين لم يضربوا حتى يخضعوا . إذ أصبح الاضراب فى أغلب الاحيان ارهابيا يفرضه على العمال هؤلاء الزعماء الذين نظموه فى سبيل سيادة الهمجية تحقيقا لاغراضهم ، فالاضراب كان اذن اكراها ، وفوضى ، ومقاطعة وهدما ، ولذلك فان الدفاع عن المصالح تحول الى دفاع مادى ، أما نضال الطبقات فاصبح حرب طبقات .

ولم يسع طبقات اصحاب الأموال أيضا الا أن يمدوا وسائل الدفاع عن أنفسهم تلقاء هذا الهجوم، فنظموا صفوفهم بدورهم، وقاوموا نظم العمال، ولقد دلت السنوات الاخيرة السابقة على ٢٢ اكتوبر سنة ١٩٢٢ على أن نظم اصحاب الأموال قد نمت وارتقت واشتدت، فصار النضال اخطر واقسى وساءت العقبى.

ثم وقفت النظم النقابية الكبرى موقف الحكم بين الطبقات وحياة الدولة، فتألف فى الدولة دول بقدر عدد النقابات، حصرت همها فى أن تتصرف فى المصالح العامة وفاق هواها، اذ رأينا ايطاليا واقفة جامدة تشهد الاتحاد العام للعمل، ونقابات العمال الاشتراكية للسكك الحديدية، ونقابات عمال المراكب والاحواض والبحرية عامة، والبريد والتلغراف يشلون اعصاب الحياة، والتجارة، والمواصلات ويتدخلون فى سياسة الامة الخارجية تدخلا حاسما، فاصبحت المصالح العامة الجوهرية تحت رحمة منظمى الحركة الاشتراكية (راجع النظام النقابى فى ايطاليا)

بعد الثورة

٥ — كانت هذه هى حال ايطاليا حتى الثورة الفاشية، ولكن الحرب العظمى كانت ثورة حقيقية اثارت الفوضى الاقتصادية والادبية بدرجات متفاوتة فى جميع البلاد المحاربة، وتناولت على الخصوص جانب الحياة النقابية، لان المسألة الاجتماعية كانت قد تسممت، وجرى فى شرايينها سم قوى نفثته شدة الدعاوة، وعظمة القوات الحربية أو القوات الصناعية التى صبغت بالصبغة الحربية داخل المصانع التي انشأتها الحرب، وتعطيل الايدى العاملة.

وكانت الاحداث التى وقعت فى ايطاليا بعد الحرب أكثر مما وقع فى غيرها من الدول الأخرى نظرا للتضحيات التى تحملتها ايطاليا فى حربها مع النمسا، وهى تضحيات ضخمة من الانفس والأموال والشئون الاقتصادية، يضاف اليها يأس

بالغ ، أصاب النفوس من جراء صلح مشئوم، وتدهور فى الحالة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ونقص فى نضوج الطبقات الايطالية ، وضعف فى تنظيمها ، وانعدام فى التربية السياسية بين الخاصة ، هؤلاء الذين لم يعرفوا أن يواجهوا عناصر الفوضى فى الوقت المناسب كما واجهها أقرانهم فى الدول الأخرى .

ولقد سقطت ايطاليا بعد الحرب على الخصوص فى بحر لجى من الخيال والأوهام والفوضى ، فالتحالف العام للنقابات ، والاتحاد النقابى الايطالى، والتحالف الايطالى للعمال ، والاتحاد الايطالى للعمل ، وحلف العمال ، كل أولئك النظم قد نشأت جميعا فى وقت واحد ، وجعلت تستغل مختلف الاحزاب السياسية ، وتناضل بكل قوتها ومجهودها وحزمها فى سبيل اثارة الفوضى ، فكانت تحتل الأراضى البور ، وتضع يدها على الأراضى التى لم تزرع زرعا منتجاً، وتقترف هذا العمل على مرأى من أصحاب هذه الأراضى ، وتحرض على الأضراب الزراعى والصناعى ، وتضم اليها بعض مصانع ترمى فى النهاية الى مصادرتها ونزع ملكيتها ، وتفسخ الاتفاقات بمجرد توقيعها ، كما كانت تتناقش فى ضم الأملاك الى أموال الأمة ، ثم تستلحق بها نقابات التعاون لتديرها وتسند لنفسها حق رقابة المصانع على الأقل ، إن لم توفق الى انتزاعها من أيدى أصحابها .

كانت الفوضى فى ايطاليا كبقعة الزيت فوق الورقة ، فجعلت الناس جميعا يتطيرون ، وييأسون من احتمال مقاومة هـذه الحال ، وكان ذلك فى اللحظة التى انبعث فيها من أعماق الأمة قوات خارقة ، جاءت رد فعل لعمل الاشتراكية ، ولقد وقع ذلك وفاق منهاج يتفق من بعض نواحيه والميول الجديدة التى غذت الطبقات وتلاءمت وضرورات الازمان الحديثة .

كان هذا الحدث هو برنامج تنظيم وضعه المنتجون فى صورة نظام نقابى يمثل العمل فى هيئات خاضعة للدولة ، ويدافع عن شروط العمل بعيداً عن فكرة النضال

بين الطبقات ، والاضراب السياسي وغير السياسى ، فكان إذن برنامجا يتفق والميل الى النظام والتدريب والتهذيب والعمل المشبع بروح التضامن بين طبقة العمال المذابة فى الوحدة العامة وهى الأمة ، أى الدولة القوية ذات السياسة الخارجية المستقرة المنتجة .

لقد كانت هذه ميول فريق المجددين قبل الحرب ، وكان هؤلاء المجددون هم أصحاب المذاهب النقابية الثورية وفريق الاشتراكيين أنصار التدخل ،والوطنيين الذين أرادوا جميعا أن يعجلوا باتساق الحياة الايطالية ،ويعترفوا بالفضائل القومية ، ويستحثوا الناس على التمسك باهدابها ، ويرفعوا من شأن الطبقة الفقيرة فى آن واحد حتى ترتفع قيمة الأمة على بكرة أبيها .

ان هذه الحركة التى نبتت فى الفترة السابقة للحرب العظمى كى تؤدى مهمة المقاومة لم تكن من هشيم الحرب، وانما كانت رد فعل وقتى تبلور حول « موسوليني » خلال السنوات الثلاث التي أعقبت نهاية الحرب ، ولقد كان موسوليني أولا فى سلك الاشتراكية الثورية ، ثم انتقل الى صفوف أنصار الدخول فى الحرب الثورية ثانياً ، ثم أصبح أخيراً منظما للفاشية ، وقد اشتقت الفاشية (Fascisme) من كلمة « فاشيو » (Fascio) ، ومعناها حزمة ، وهى كلمة أطلقت على الذين انفصلوا مع موسولينى عن الحزب الاشتراكى عند خروج ايطاليا من حيدتها المسلحة ودخولها الحرب منضمة الى صفوف الحلفاء فى ١٥ ابريل سنة ١٩١٥ ، ولكن هذه الكلمة لم تطلق وحدها على هذا الفريق الذى ثار على الثائرين ، بل انضمت الى كلمة أخرى هى (Combattimente) المجاهدون فصارت (Fascio di Combattimente) أى « حزمة المجاهدين »

ولكن « موسولينى » لم ينذر حلمه الذى لازمه طوال حياته ، رغماً من هذا التطور ، وعمل فى سبيل عقيدته خدمة لايطاليا .

ولقد رأت الفاشية أن تتخذ من نفسها محركا لغرض سام جديد، حتى تحل أعضل المشاكل الاجتماعية بعد الحرب، ولقد جاء فى أول برنامج فاشي ما يأتى :

« يتناول المبدأ النقابى القومى تنظيم المهن المختلفة داخل اطار ضخم من التربية السياسية، والكفاية المنتجة، والضمير، والتدريب القومى، دفعة واحدة » واذن يكون « موسوليني » قد اعتبر الشعب الايطالى نقابة محتذيا قول جيلينيك الذى سقناه فى المقدمة، ولكنه انشأ النقابات فى صورة طباق يبدأ بالنقابات البسيطة ثم المركبة، متدرجا فى ذلك تدرجا طبيعيا كما تدرج الانسان فى سبيل العائلة والعشيرة والقبيلة والشعب والامة والدولة، فلقد جهر « موسوليني » بقوله : « بعد أن أتمت الفاشية عملها الخاص بهدم المنشئات القديمة الطفيلية التى تسلقت الموقف السياسى، والاقتصادى، رأت من الواجب عليها أن تعنى بايقاظ الضمير الايطالى فى ميدان السياسة الخارجية، وأن تتوجه من جهة أخرى الى طبقة الايدى العاملة، والعقول المفكرة حتى تسمو باحوالهم المادية والادبية، وتربطهم دائماً برباط وثيق يشدهم الى حياة الامة وتاريخها، » وحياة روما وتاريخها قد ارتبطا قبل كل شيء بحياة العائلة الرومانية التى أسست روما، ووضعت قواعد تاريخها القديم.

فالفاشية النابتة قد واجهت إذن معضلة العمل فى حزم، وابتكرت فكرة نقابية قومية فذة عملت على اذاعتها، وهى فكرة تمتاز وتفترق عن الفكرة النقابية الاشتراكية.

ولقد اعترفت الفاشية بان تنظيم الفرق والطوائف، وحتى الطبقات، هو تنظيم لامناص منه للحياة العصرية، ما دامت هذه الجماعات تسد حاجات، وترضى مصالح مختلفة، ولكن الفاشية قد فهمت فى الوقت نفسه أن تنظيم الفرق الاجتماعية، أى تنظيم الفكرة النقابية ليس مرتبطا ضرورة بالحركة التى ترمى الى هدم الاقتصاد القائم

على رأس المال ، ونعنى الاقتصاد الذى لاتزال قاعدته المخصبة هى تلك الماثلة الى اليوم فى التنظيم الفردى للانتاج ، وفضلا عن ذلك فان الفاشية لا تريد أن تستعيض عن الاقتصاد الرأسمالى بالاقتصاد الشيوعى الذى لا غرض منه إلا خلق أفكار دولية تقضى على الفوارق القومية ، والتضامن الداخلى فى كل هيئة أوفريق قومى ، (راجع المذكرة الايضاحية للقوانين الفاشية)

القيمة الاجتماعية للثروة الفاشية

٦ — ولقد قلبت العقيدة الفاشية النقابية القومية أوضاع المشكلة الاجتماعية العتيقة ، وأنشأت وضعاً جديداً للموقف النقابى تلقاء علاقات ما بين رأس المال والعمل ، وعلاقات ما بين مجموع المصالح القومية وعلاقات كل ذلك بالدولة ، وهذا الوضع الجديد الذى اتخذته تلك العلاقات هو الطبيعة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للاصلاح الذى القت الفاشية على عاتقها حمل تحقيقه وفاق الفكرة النقابية الحديثة .

وضعت الفاشية عقيدة قومية خاصة بالفكرة النقابية ، فجاءت عقيدة متعارضة تعارضاً بيناً مع الفكرة النقابية التى حققها العمال الاشتراكيون ، وهذا التعارض الماثل فى برنامج الفكرة النقابية الفاشية لا يرمى الى نزع الملكيات ، ويعترف بالوظيفة التاريخية التى يؤديها رأس المال ، ويطالب برفع الأجور ، وتحسين أحوال العمل وشروطه ، مادام كل هذا منطبقاً والعدل والشرع ، فضلا عن أن الفكرة النقابية الفاشية لا تطالب بتحقيق هذا البرنامج إلا وفاق منهاج « رب العائلة الشفيق الرحيم » الذى يريد أن يعيش أفراد الأسرة فى كنفه الهادئ ممتعين بالرفاهة والبحبوحة ، دون أن تقصد بتحقيق هذا البرنامج الى قلب الواقع ومحو حق الملكية صراحة أو ضمناً ، لأن رأس المال والعمل كلاهما ضروريان ، ولا مناص

لأحدهما من أن يعيش على اتصال بالآخر ، ويتعاون معه فى إخلاص .

ففكرة النقابة القومية الايطالية هى إذن تعاونية ، ولا ندحة لها عن أن تكون كذلك ، بما أن الغرض منها هو انتاج الثروة ، وانماؤها ، ورفع قيمتها ، ولقد يكون من الجائز أن يقوم الخلاف عند المرحلة الثالثة ، أى عند توزيع الثروة ، ولكن المعاونة تتجلى هنا أيضا فى صورة إجراءات توفيق ومصالحة ، أو فى صورة اجراءات قضائية ينص القانون عليها كى يعود التوازن الى نصابه بعد اضطرابه .

وتزمع الفكرة النقابية الفاشية حل المشكلة الاجتماعية وفاق هذه القواعد دون أن ترغب فى محو المعارضة والقضاء على المنافسة بين الفرَق ، لأن فى المعارضة والمنافسة خميرة الرقى الاجتماعى ، ولكنها أرادت مع ذلك أن تقضى على فكرة الدفاع عن المصالح دفاعا أعمى ، لايخضع لنظام ، ولايعنى بأسمى مصالح الانتاج ، ومصالح مصير الأمة ذاتها ، وانما يبذل قصارى الجهود فى سبيل النضال المشئوم وسط الامة وضد الأمة ، وذلك لتستعيض الفكرة الفاشية عن هذا الدفاع الأعمى ، بدفاع الطبقات النظامية التى تستوحى الضمير فى نضالها ، وتحترم أثناء جهادها ضرورة سير الانتاج وفاق مطالب الطبيعة بينما هى تقدر فى الوقت نفسه ضرورة مطالب الحياة القومية .

فالفكرة النقابية الفاشية لاتضطهد اذن الطبقات العاملة ، ولا تهدم فتوحاتهم ، ولا تحول دون قيامهم بغزوات أخرى فى ميدان كسب الحقوق أو استردادها ، ولكنها تُشْلك هذه الطبقات جملة فى حياة الامة ، وحياة الدولة ، بعد أن تخلع عليهم الشعور بالتضامن مع الطوائف الاخرى ، ومع الامة ، حتى تضمن هذه الطبقات ان تحمى فتوحاتها حماية قوية ، مترتبة على ذلك التضامن ، واذن فالفكرة الفاشية تعمل على نقيض مبدأ « كارل ماركس » (K. Marx) . وهو مبدأ يقضى على الطبقات الوسطى ، ويعمل على حشد القوات الاجتماعية فى جيشين يتربصان

ببعضهما الدوائر عن بعد ، اذ نجد هذه الفكرة النقابية الفاشية تعترف بوجود الفرق المتوسطة الحال ، وتقر بقيامها بين الموظفين والعمال لتؤدى وظائف الاتصال بين الفريقين المختصمين ، أما الفكرة الاشتراكية النقابية فلا تعتبر احيانا ذوى الاراء والمزارعين أعضاء فى هيئات العمال ، كى تتمكن من الدأب على تحقيق مرامى الانانية ، ومقاصد الاحتكار التي أراد العمال أن يصلوا اليها خيفة أن تؤدى المصالح المشروعة الى سحق الاحتكار .

و إذن فالفكرة النقابية الفاشية لا تقصر طبقات العالم على صنفين ، وانما ترى أن هناك عدة طبقات ، أو عدة أنواع من المصالح ،تتساند وتتعاون، وتنضم الواحدة الى الأخرى ، دون توقع التمييز بين مصلحة ومصلحة تمييزا دقيقا ، جلياً ، وفضلا عن هذا فانها تقرر لكل مصلحة حقها فى تنظيم نفسها، وتمثيل أعضائها فى نظم تقوم بواجب الدفاع عنها ، كالاسرة والعشيرة والقبيلة والشعب والامة والدولة .

قومية الفكرة النقابية

٧ — وترى الفاشية أن من الواجب أن تكون الفكرة النقابية الايطالية فكرة قومية ، ولقد صارت قومية فى كل مكان رغماً من الدعاية للفكرة النقابية الدولية التى لاسبيل الى تحقيقها فى ايطاليا لما بينها و بين الواقع من تفاوت .

إن ثروة ايطاليا ضئيلة ، ولكن عدد سكانها وفير ، فهى إذن فقيرة برأس مالها ، غنية بأيدى عمالها ، و بلد هذه حالها تكون المسألة الاجتماعية فيها قاصرة على بذل الجهود فى سبيل زيادة الثروة والانتاج القوميين دون توزيع الثروة .

واذا نحن نظرنا الى توازن العالم وجدنا شعوباً قد احتفظت بثروات وقوات دافع عنها صفوف العمال أصحاب المصلحة دفاعا قويا ، أما طبقات العمال فى ايطاليا فانها فى موقف منحط حيث تقف الأمة الايطالية أمام أمم منافسة تلحق بايطاليا إضراراً أفدح من تلك التي ينزلها بها طمع العمال وشراهتهم ، فاذا وجد فى العالم

بلاد تكون فيها فكرة النقابات الدولية سخيفة ، فانما هى ايطاليا يقينا ، و إذن فمن الواجب على هذه الدولة أن يكون لها نظامها النقابى القومى الخاص . على أن يقوم بين الطوائف والفرق الاجتماعية فى الداخل سبب للتضامن يتخطى دوافع المعارضة و يسمو عليها ، وهذا ما عمل الفاشيون على تحقيقه .

إن التضامن الذى يجمع بين الطوائف والمهن والطبقات الشعبية الفقيرة بموادها الأوليـة ، الغنية بكثافة عدد سكانها ، وتعدد الكفاءات والايرادات فيها ، لهو ذلك التضامن الذى يجب أن يسير بالامة نحو مستقبلها وهى تبذل الجهود منظمة ، وتحشد القوات جحفلا واحداً .

ومن دواعى اغتباط الثورة الفاشية ان تمكنت من أن تؤيد ، وتحقق تحقيقا تاما ، تلك العقيدة التى كونتها عن شئون ايطاليا الاقتصادية وكانت الفكرة النقابية من أمهاتها .

ولقد امتاز المبدأ النقابى الفاشى بالتضامن التام بين مسائل العمل ومسائل الانتاج ، والمشاكل العامة للأمة ، فترتب على ذلك أن خرجت الشئون الخاصة المتعلقة بحماية العمل عن دائرة سياسة الحيدة الكريمة التى تختطها الحكومات ، وتنهجها ، وعن أغراض الاحتكار التى تتمسك بها الطبقات ، و رأت الفاشية أن لا معدى لها عن الاتصال بحماية الانتاج وشئون النماء والرقى الاقتصادى القومى ، وهى شئون قال المسيو بوتى (Bottai) فى مؤتمر جنيف أن لها أسماء محدودة فى دقة ، هى المواد الأولية ، والكمية ، وتوزيع رؤوس الأموال ، والأيدى العاملة ، وكثافة عدد السكان ، والتنظيم الصناعى ، والانتاج الفنى للمشروعات ، وتنظيم النقل ، وتربية العمال والمنتجين ، والتوازن بين أشكال الحاصلات ، والاساس المصرفى ، والتنظيم الادارى العام ، ثم السلطان والنفوذ السياسى فى العالم ، وهـذا هو الشرط الذى اذا انعدم توافره فلا نجاح لحل المشاكل السابقة .

فالثورة الفاشية وقفت أمام مشكلة حيوية هائلة خاصة بالأمة ، وهذه المشكلة هى القيام بتنظيم التوسع الاقتصادى فى الخارج توسعاً قويا .

فلاصطناع أداة سلمية منتجة فى دائرة التوسع الاقتصادى الخارجى ، يجب على الحكومة أن تتدخل فى يقظة وانتباه لتدير الأعمال الخاصة بمادة الانتاج وعلاقات رأس المال بالعمل إدارة عامة ، ولقد ركنت الثورة الفاشية فى عملها الى هذه القاعدة فحققت تطوراً عميقاً ، وإذن فقوات الانتاج التى تابعت غرضاً واحداً هو الرفاهة الفردية ، والقوات النقابية التى بذلت كل جهود الجماعات فى سبيل رخاء الأنانية الفردية قد دخلت جميعاً فى رعاية الدولة ، فدربتها ووجهتها شطر أغراض سامية خاصة بالرفاهة القومية وسلطان الأمة .

النقابات الفاشية من نظم القانون العام

٨ — شتّت مبدأ الفردية كتلة الأفراد فى إيطاليا ، ومزقها شر ممزق ، وبينما كانت هذه الكتلة تستأنف بذل جهودها كى تلم شعثها ، وتحشد منهوك قواها ، لتحمل على السيادة وتهاجمها ، قامت الثورة الفاشية وقد سطر على علمها « مصلحة الأمة العليا قبل أى مصلحة أخرى » ، وجعل رفيف هذا العلم يرد للنفوس حياة الأمل وينعشها ، لأن مصلحة الأمة ليست فى النهاية إلا مصلحة الأفراد والطبقات والفِرَق والطوائف .

ولقد أهابت هذه الثورة بمختلف القوات القومية أن تنضم اليها ، فكان ، واعترفت بها ، ونظمتها ، وأخضعتها للدولة ، واتجهت بها نحو اشتراك مباشر أو غير مباشر فى مجهود اقتصادى منظم ، وفى نشاط سياسى يقتاد الحياة القومية ، وهذه طبيعة جوهرية أخرى للثورة النقابية الفاشية .

ليست النقابات فى عرف المبدأ الفاشى مجرد نظم فنية تتابع تحقيق مصلحة محدودة لفريق أو طائفة ، وإنما هى نظم من أنظمة القانون العام ، لها وظائف نيابية

جوهرية ، ووظائف دفاع وحماية وتدريب ،وتربية تؤديها لأعضائها، ولغيرأعضائها من الأفراد الذين تمثلهم بموجب القانون ، فالنقابات قد استمدت من القانون إذن استقلالا ذاتيا واسعاً ، كالعائلة والعشيرة ، والقبيلة والشعب والأمة والدولة ، ولكنها خاضعة أيضاً كهذه الهيئات الى رقابة الدولة و إشرافها ، إذ الدولة أسمى تعبير للأمة .

فمهمة الدولة التى تولدت عن الثورة الفاشية لا تقتصر على مجرد الدفاع عن النظام العام ، و إلا كانت المسألة الاجتماعية مجرد إجراء بوليسى ، ولكنها مهمة تنحصر أيضاً فى المسئولية المترتبة على التوفيق بين المصالح الاجتماعية المتشابكة ، المتنازعة ، وحل مشاكلها وفاق العدالة ، فهى تحقق النظام الاجتماعى فى الأمة ، ولكنها لا تحققه بتضحية العدالة ، لأنها تمنع أى طبقة من الدفاع عن نفسها بنفسها ، وتحكم وفاق العدالة الاجتماعية للدولة .

ولقد اثبتت الثورة الفاشية أن لاوجود للدولة إذا لم تنجح سيادتها فى منع كل طائفة ، وكل فريق ، وكل جماعة من أن يدافعوا بأنفسهم عن أنفسهم ، كما نجحت فى السابق عند مامنعت كل فرد من أن يدافع بنفسه عن نفسه ، فمن الواجب اذن أن تكون الدولة هى الحكم والقاضى المختص بفض ما ينشب من منازعات بين الطبقات ، فالاصلاح الاجتماعى الفاشى يرمى الى حل هذا المشكل الاساسى وغيره من المشاكل الخاصة بالحياة العصرية التى وضع حلها نصب عينيه .

و يعتبر الاصلاح الاجتماعى الفاشى تحقيق العدالة الاجتماعية كمسألة من الواجب عليه حلها بنفسه و بمحض قواه .

فتنظيم الطوائف الفنية ، وتوحيد هيئاتها كمقدمة للائحة تشريعية تضعها الدولة الفاشية عن العلاقات العامة للعمل ، لهو تنظيم بمثابة قاعدة اعدت للعمل الانتاجى القومى ، ولكل عمل بمعناه الواسع ايضا ، كما اعدت من جهة أخرى لان تكون أساسا مترامى الاطراف ليقوم عليه التنظيم السياسى للجماعة القومية .

على ان العقيدة القائلة بان الفكرة النقابية ليست كل ما ينطوى عليه التاريخ الحديث ، وأن المسألة الاجتماعية لا يمكن حلها عن طريق تسوية العلاقات القائمة بين رأس المـال والعمل دون سواها ، لهى عقيدة احدثت توسعاً فى تسوية علاقات ما بين مختلف الطوائف والفرق المنتجة ، وهكذا تدخل مبدأ قيـام الطوائف فى ميدان الانتاج .

ولـكن مهمة الاصلاح الفاشى لم تقف عند هذا الحد ، بل تناولت أيضا حل مسألة تنظيم الجماعة الايطالية على اساس فنى ، فهذا الاصلاح لم يخش قيمة الجماعة العصرية ، ولم يرهب جانب قواتها ، مع انه لم يرد فى الوقت نفسه اهمال هذه القوات وتلك القيمة ، وهـذا واضح من الفكرة النقابية الفاشية التى لا يمكن القضاء عليها باعتبـارها واجهة من واجهات الحياة الاجتماعية الحديثة ، ولذلك فان الاصلاح الفاشى عمد الى درس قيمة الجماعة العصرية ، وتمحيص قواتها ، ثم وضع برنامج تنظيمها وتهذيبها وفاق روح النزاهة القومية المطلقة ، باعتبار أن لا غرض من هـذا التنظيم والتهذيب غير المصلحة العليا للامة والدولة دون سواهما .

فما تريد الثورة الفاشية تحقيقه من وراء التنظيم الطائفى هو تدعيم سيادة الدولة واخضاع النقابات لها ، بعد اذ كانت لا تتورع فيما مضى عن اطلاق العنان لنفسها فى ميدان معاداة الدولة داخل نطاق الاقتصاد والاجتماع ، واقتياد الارادات الفردية وفرض مشيئتها عليها ، كى توجد نظما قانونية تساجل بها نظام الدولة القانونى وتنازله لتتمكن من تفويق حقها الخاص على حق الدولة ، وتستطيع ان تنزل بحقوق الطوائف العاجزة عن الدفاع الى مستوى من العناية لا يعدو امتصاص دمائها ، وابتزاز أموالها ، بل قد تقوم احيانا وهى معتمدة على هذه النظم بضروب من الهمجية تذوب معها الحقوق العامة التى كفلتها الدولة ، فتلقاء هذه الاخطار ، وازاء فكرة الاحتكار التى اسندت طوائف المنتجين الحق فى استغلالها لانفسهم ، رأت الفاشية أن ادماج

جميع الفرق الفنية المنتجة داخل حظيرة الدولة يمكن الدولة من أن تعيد قيام التوازن .

فالاصلاح الفاشى هو اذن من أهم الشئون ، اذ يقيم عهد انتقال بين مرحلة اختلال التوازن ، وسيادة الفوضى وتسلطها على المصالح الاجتماعية ، و بين مرحلة النظام والتوازن .

ولما كان التنظيم الطائفى قد تأسس على مبدأ تبعية وظائف الجماعات والهيئات للدولة فقد رؤى أن هذا التنظيم الطائفى هو خير اساس يصلح لقيام البناء السياسى فما هى اذن مبادىء النظام الاجتماعى الفاشى ؟

مبادىء النظام الاجتماعى الفاشى

٩ — تأسس النظام الاجتماعى الايطالى الجديد فى صورة نظام نقابى ضم جميع الوطنيين الذين يساهمون فى مجهود البلاد الانتاجى بطريقة ما ، فمبدؤه اذن حشد مختلف القوات القومية حشدا يتم فى اتجاهين ، اتجاه رأسى ، وآخر افقى .

ويضم النظام الرأسى نقابات المهن التى تنسلك فى نظم عليا هى الاتحادات المركزية ، Fédérations والاتحادات الاستقلالية Confédérations . على ان يتم تكوين هذه النظم بعيدا عن متناول الدولة ، ولكنها تبقى خاضعة لمراقبة الدولة واشرافها .

أما النظم الافقية فيتم تكوينها فى حدود ارادة الدولة ، اى داخل الطائفة ، وهى الهيئة الرسمية التى تتبع الدولة ، وتشتمل كل منها على جميع العناصر التى تعاون فى كل فرع من فروع الانتاج ، كالمستخدمين والعمال ، والفنيين

وهناك فارق آخر بين النظم النقابية ، والنظم الطائفية ؛ فالنظام النقابى يتألف من جمعيات متفاوتة الدرجات ، ويعيش حياة نقابية حرة تحت اشراف الدولة ، أما النظام الطائفى فيتكون على أنه جزء من جسم الدولة ، ولكنه يختلف عن الفروع

الادارية الأخرى ، لانه هيئة تتكون من ممثلى مختلف النظم النقابيـة ، برياسة مندوب الدولة .

على أن الغرض من النظامين متفاوت أيضا ، فالغرض من النظام الرأسى يرمى إلى تحقيق تضامن بين أعضاء كل عنصر من عناصر الانتاج ، أما النظام الافقى فيرمى الى ضمان قيـام التضامن بين جميع عناصر الانتاج فيما له مساس بالمصالح الجوهرية الخاصة بالانتاج .

فالنظام الرأسى يهم المرحلة الثانية من مراحل الانتاج وهى مرحلة التوزيع ، ويكفل الدفاع عن المصالح المتعلقة بالتوزيع ، أما النظام الافقى فيهم المرحلة الأولى من مراحل الانتاج ، ويضمن الدفاع عن مصالحه الجوهرية وتضامنها .

خلاصة المبادئ .

١٠ — وفى الوسع الآن ان نلخص مبـادئ النظام النقـابى والنظام الطائفى فيما يلى :

(ا) — إن علاقات الانتاج وتوزيع الثروات القومية تابعة فى تنظيمها لضابط أساسه القوات الاجتماعية .

فالابتكار الفردى ، والابتكار الطائفى الفني ، كلاهما حر ، بل إن الدولة تشجعه ، ولـكن من الوجب أن تستلهم هذه الابتكارات جميع المبادىء الأدبية والقانونية التى وضعتها الثورة الفاشية ، وأذاعتها ضمن دستور الجماعة الايطالية الجديد ، وهـذا الدستور هو أساس الاصلاح الايطالى الذى ضمن حماية كل مصلحة عادلة للأفراد ، أو الجماعات ، أو الطوائف ، تحقيقاً للمصلحة العامة المتعلقة بالرفاهة والسلطان القوميين .

(ب) — عهدت الدولة بتنظيم العلاقات العامة للعمل الى الجماعات الفنية التى اعترفت بها .

فاذا وجدت الدولة أن هناك هيئة فنية توافر فيها بعض الضمانات « اعترفت بها قانوناً » أى جعلتها شخصاً معنويا وممثلا قانونيا للمصالح القانونية الخاصة بطائفة معينة من العمال ، وإذن فالكل جماعة فنية نقابة معترف بها بشروط محدودة ، وهذه هى النقابة التى تقابل العائلة .

وتمثل هذه النقابة جميع الذين لم يسجلوا أسماءهم فى سجل النقابة أيضاً تمثيلا قانونيا ، لتحمى مصالحهم ، ويترتب على ذلك أن يتألف النظام الاجتماعى من الجمعيات الفنية المعترف بها ، وهى نظم تمثل مصالح كل مهنة إزاء الدولة وتلقاء الطوائف الأخرى ، وهذا ما يضاعف مسئوليات الجمعيات ، ويدعم مبدأ التعاون فيما بينها ، ويهذب حياة الهيئات الفنية .

(حـ) — وللهيئات المعترف بها وحدها أن تبرم عقود العمل العامة ، فيما له مساس بمهنة كل طائفة ، ولقد أصبحت العقود العامة اليوم واسطة تسوية الشروط الجوهرية لعقود العمل ، (الأجور ، والمدة ، وأيام العطلة والراحة ، وتعويض الاستغناء) ، ولكن من الواجب أن نضيف الى ما تقدم أن هذه العقود العامة تسرى فى دائرة اختصاص كل نقابة حتى على الذين لم ينخرطوا فى سلكها ممن ينتسبون الى طائفتها ، ومع ذلك فان إرادة المتعاقدين تبقى محترمة حيث لا وجود للنقابات .

ويعهد النظام النقابى الايطالى للنقابة المعترف بها بعقد العقود العامة التى تلزم جميع أفراد الطائفة الفنية بما انطوت عليه من التزامات ، أى تلزم كل فرد يحترف نفس حرفة الطائفة سواء أكان صاحب مال ، أم من العمال الذين سجلوا أسماءهم أو لم يسجلوها فى نقابة مهنتهم ، فالمهن هى إذن التى تناقش الشروط التى يجب أن يسير عليها كل من ينتسب الى مهنة بلا استثناء عندما يطلب عملا أو يعرض عملا ، وتضع المهن هذه الشروط وفاق مصلحتها ، فالعقد العام للعمل هو إذن أساس أغلب

العلاقات التى تربط أصحاب الأموال بالعمال فى النظام الايطالى .

(ى) وحل النظام الفاشى وفاق هـذه القواعد مسألة تعارض المصالح فيما بين أصحاب الأموال والعمال بسبب توزيع المنتجات ، والمبدأ الطائفى من شأنه أن يساعد على هذا الحل .

وقد عنى الاخصائيون فى النظم النقابية ، ومن طبق مبدأها ، بفكرة تأسيس النظم النقابية المتعارضة ، أى تأسيس النظم النقابية الخاصة بالعمال ، والنظم النقابية الخاصة بأصحاب رؤوس الأموال ، وقد أدت هذه العناية الى القضاء على جميع وجوه النضال المستعصى بين الطائفتين ، بواسطة هيئة مختلطة تتألف من الفريقين لتعمل فى فض الخلاف وهى مشربة بروح الود والاخلاص على استمرار النشاط القومى والجهد الوطنى ، ولكن الفاشية رأت أن النتيجة لم تكن حاسمة ، « لأن أفكارا من هذا القبيل لايمكن أن تتحقق إلا داخل نظام نقابى تام ، تستطيع الدولة أن تشد ازره بقوتها الاكراهية ، لانها السلطة الوحيدة التى يراها الفاشيون سامية منزهة عن الاغراض . »

ولقد حققت الفاشية هذا الغرض عن طريق النظام الطائفى ، فباستخدام النظام النقابى يمكن تأليف هيئات مركزية ، هى هيئات الطوائف التى تضم بين احضانها ممثلى مختلف الجماعات المختصة بفرع من فروع انتاج معين ، سواء أكانوا من أرباب الأموال أم من العمال ، ولما كانت هـذه النظم فروعا من الدولة ، فانها تتلقى من الدولة سلطانها وتستمد نفوذها بما فى ذلك اختصاصها باصدار نصوص عامة تنظم بها فرع انتاج خاص تتعلق به مصلحة مهنة معينة ، كما كانت العائلة تتلقى سلطانا خاصا فى ناحية أخرى فى عهد روما القديمة بموجب قانون يصدره مجلس شيوخ الشعب الرومانى .

فالمهمة الجوهرية الدائمة للطوائف هى التوفيق بين المصالح المتعارضة لفريقى

العمال وأرباب الأموال من جهة ، وبين مصالح الانتاج العامة أى مصالح الأمة من جهة أخرى .

ففى الحالة التى ينشب فيها خلاف بين أصحاب الأموال والعمال المختصين بفرع معين من فروع الانتاج ، تصطبغ الطائفة بصبغة فرع ادارى للتوفيق ، يقوم بمهمته على قاعدة تأليف لجنة من أعضاء يمثلون الفريقين على قدم المساواة برياسة مندوب الدولة وفاق نص القانون .

(هـ) — فاذا فشلت اجراءات التوفيق التى تقوم بها الهيئات المركزية تحال جميع الخلافات الخاصة بتنظيم العلاقات العامة للعمل الى قضاء خاص بالعمل ، يصدر حكمه بناء على تأويل نصوص العقود العامة القائمة ، أو بناء على تحديد شروط جديدة للعمل ، يسترشد فى وضعها بمبادىء الانصاف ، مع بذل الجهد فى سبيل التوفيق بين مصالح أرباب الأموال والعمال ، و بين مصالح الانتاج القومى .

(و) ولقد رأى الفاشيون أن ينظم القانون الهيئات والوسائل حتى تستطيع الجماعات الفنية أن تقوم بالدفاع عن مصالح الفرق والطوائف صلحا أو قضاء ، فتنعدم أسباب الاضراب وأسباب تسريح العمال ، وإذن فالنظام الفاشى قد منع الاضراب واشترط توقيع جزاءات قانونية على كل من خالف النصوص القانونية .

(ز) نظمت العلاقات العامة للعمل تنظيما قانونياً ، وفاق القواعد السابقة ، ولكن الاصلاح الاجتماعى الايطالى لم يسعه أن يقتصر على ذلك ، وتقدم الى الامام ، إذ رغب فى أن ينظم جماعة جديدة على قاعدة تنظيم المهن ومختلف طوائف الانتاج ، مع التصريح للجماعات النقابية بالاشتراك فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للبلاد .

ولكن تعارض المصالح لا يوجد بين العمال وأرباب الأموال وحدهم ، بل يوجد أيضاً بين مختلف الجهود المنتجة ، و بين هذه الجهود والدولة ، فعلى الدولة إذن

واجب إنشاء نظام اجتماعى تمثل فيه جميع مصالح الدولة الاقتصادية ، حتى يتحقق توازن تام مفيد لكل فرد ، ولكل جماعة ، وللمجموع ، مع إنشاء نظام اجتماعى فى الوقت نفسه ، يبيح للدولة أن تتسلط ، وأن تنظم قوات الانتاج القومى ، فالدولة تستطيع أن تضمن الرقابة المستمرة على مختلف فروع الانتاج عن طريق تبعية الجماعات الفنية و إدماجهم فى الطوائف ، ويمكنها كذلك أن تنظم الانتاج ذاته حتى تتحقق الأغراض العليا الخاصة برفاهة الأمة ورقيها .

ويرى الفاشيون فى النهاية أن النظام الذي عبأ جميع قوات الطوائف الفنية ذات المصلحة فى فروع الانتاج قد مكن الدولة من اشتراك هذه الطوائف فى حكم الأمة ذاتها ، إذ تنتدب هذه الطوائف العدد الأكبر من أعضاء الهيئات الدستورية والادارية العليا فى الدولة كالمجلس الأعلى ، والمجلس الطائفى ومجالس الاقتصاد الخ...

خلاصة البحث

والخلاصة أن الدولة الفاشية قد اشتقت أولا من الطبيعة الانسانية باعتبار الفكرة النقابية اجتماعية أصلا ، والاجتماع غريزى فهو إذن اشتقاق من الطبيعة ، ثم من الأسرة لأن النقابة تجمع بين أرباب المهنة الواحدة كما تجمع الأسرة بين أبناء الدم الواحد مع فارق هو أن هنا دما ماديا وهناك دما معنويا هو الاحساس المتولد عن الوسط . ثم من العشيرة عند ما تتناول النقابة عدة نقابات ، ثم من القبيلة عند ما تضم النقابة نقابات عدة أقاليم ، ثم من الشعب أو الامة عند ما يتأسس الاتحاد أو نقابة النقابات .

أما فكرة الميثاق فماثلة فى التعاقد العام للعمل ، وأما فكرة الارادة والاختيار ففى لجان التوفيق والمصالحة والتحكيم ، وأما فكرة القوة والاكراه ففى المحاكم القضائية الخاصة بالعمال وأرباب الأموال ، وبهذا يتم اجتماع أصول الدولة كلها فى نظام دولة الفاشية ، و إذا أنت أردت المزيد فراجع دستور العمل فى إيطاليا والمجموعة الخاصة

بالمسألة الاجتماعية والثورة الفاشية التي وضعتها وزارة الطوائف الايطالية تعليقاً على القوانين التي قبض بها موسيليني على الأمة الايطالية قبضة القائد على جيشه ليسير به فى سبيل المجد واسترداد عظمة روما .

فمما تقدم نرى أن المدنية العصرية لا تزال فى حاجة الى التنقيب فى نواحى أصول الدولة لتستخرج منها ما تستعين به على إصلاح أحوالها ، أو ترميم أسسها ، أو تغيير واجهة أو عدة واجهات من واجهاتها .



الفصل الثانى

نظرية الطبيعة وفكرة الدولة

الطبيعة أول وسط

١ — لقد رأى ارسطو وغير ارسطو ، من الفلاسفة الذين لاينحصر عددهم وسنرى فيما بعد أقوالهم ، أن الطبيعة أصل الدولة ، ونحن نرى هذا الرأى أيضاً ، إذ الطبيعة أول وسط احاط بالانسان ،واستودعه الله روحا من عنده ، وقوة من قوته ، فجاء وسطاً ملهماً موحياً مبدعا ، بل قل إن هذا الوسط كان فى الوقت نفسه الفنان المدهش ، يرسم ويصور ، وينحت ، ويذيب ثم يصب فى قوالبه الخاصة ، ليخرج أشكالا وصوراً ولوحات وتماثيل مطبوعة بطابعه ، هى آية الجمال والروعة والبهاء ، وسبك الاتساق ، وأحكام الانسجام ، والتناسب ، دون أن يتناول هذا الفنان ريشته ، أو يمزج ألوانه ، أو يوقد النار ليذيب مادته ،أو يصطنع من المعادن المختلفة قوالبه ، أو يمس بيديه عجينته ، إنه فنان مصنعه العالم ، وأدواته ومادته العالم .

وكانت قوة الطبيعة فى بداية الرأى محصورة فى دائرة ضيقة ، هى الدائرة التى عاش فيها الانسان الأول ، ولذلك كان سلطانها عميق الأثر فى هذا الانسان ، خذ مثلا أثر الطبيعة من ناحية الحرية ، تجد أن الحرية الانسانية كانت مطلقة الى حد تشاكلها مع حرية الطبيعة ، إنها كانت همجية ، لاضابط لها ولاصراط ولا مجرى تسير فيه ومن حوله الحدود والتخوم تعوق طغيانها ، وتحول دون غاراتها .

ولما اتسعت دائرة الانسانية ، ضعف سلطان الطبيعة ، وتضاءل أثره ، لأن عمل قوتها توزع وتبعثر ، فما اكتسبته نفوذاً عميقاً ، تراخى ووهن بالاتساع ،فضاق نطاق الحرية الانسانية ، وتغير الخلق .

فالطبيعة أول وسط أثر فى الانسان ، وكون أفكاره وآراءه وعاداته وقوانينه ، ونظمه وخُلُقه ، ثم خُلق الجماعة أى الخلق القومى ، المحدث لكل نظام ، والمتلائم وكل نظام يجرى العمل على مقتضاه فى الدولة .

ليس المقام مقام الكلام عن الخلق الفردى، ومن أراد بحث هذا الموضوع فليراجع كتابنا «فى سبيل الوطن» جزء أول من الفاتحة ، وانما المقام مقام بحث الخلق القومى وأثره فى النظم .

الخلق القومى

٢ — نريد بهذا العنوان أن ندرس أثر الطبيعة فى الكتلة القومية ، أى كيف ينقل التوارث الى المجموع بعض الطبائع التي تَطبَع بها الفرد الأول وكيف يثبتها فى الشعب كما يثبتها فى الأسرة ، و بعبارة أصح نريد أن ندرس الخلق القومى وتكوينه ، حتى نعلم أثره فى فكرة الدولة .

الخلق القومى هو آخر وأصح تعريف لفضائل الشعب و نقائصه ، وحسن حظه ، ونجاحه وسوء طالعه، أو فشله ، ودهورة مصيره ، وهذا كله أمر لا يرجع الى شكل الحكومة وحدها ، و إنما هو أثر من آثار النظم مجتمعة ، والنظم أثر من آثار العادات والمعتقدات ، وهذه بدورها أثر من آثار الخلق ، أو أثر من آثار الطبيعة التى يعكسها النظر على النفس فتترك فيها صوراً هى الأفكار امتلأت حياة ، بعد أن كانت كامنة فى أعماق الطبيعة جامدة ، فاذا فرضنا أن أمامنا شعبين ، وأن لأحدهما ديناً داخليا هو الضمير ، وأن للآخر ديناً خارجيا هو اتباع الشهوات ، و إرضاء الاحساسات والحواس ، وأردنا أن نعرف سبب هذا التفاوت ، فقد حق علينا أن نبحث عنه فى الطرائق العادية لتفكير كل من الشعبين و إحساسهما ، أى فى الخلق ، ولما كانت طرائق التفكير والاحساس أموراً طبيعية فى الانسان، فلسنا بحاجة الى التدليل

على أن الطبيعة تُكَوِّن الخلق عند ما تتكون الفكرة وتتطور وتتركز نهائيا فى صورة واضحة جلية ، ولكن أليس الخلق أيضاً أثراً من آثار العقائد والعادات ؟ لا ريب فى ذلك ، لأن الراجح أن كل خلق — فرديا كان أو شعبيا — هو النتيجة المركَّبة للقوانين الجسدية والروحية ، فضلا عن أن الأسباب والنتائج فى عالم الاجتماع والسياسة تتضامن فى العمل ، فالأخلاق تنتج النظم التى تتألف منها الأخلاق بدورها ، فاذا مرت عدة قرون ، اندمج كل منهما فى الآخر ، وأصبحا كلا لا يتجزأ ، بحيث لا ترى النظم إلا الأخلاق محسوسة مرئية ثابتة مستمرة ، ولكن من الواجب أن لا ننسى أن النظم ليست إلا سبباً خارجيا يؤيده سبب داخلى هو الخلق الذى ينتقل بقانون الوراثة .

فهب أن شعباً تكونت أهم مناحى خلقه ، وهى المناحى التى تجىء نتيجة تكوينه الجسمانى ، وتأثير الجو والبيئة الخ ، أى نتيجة فعل الطبيعة ، فان هذا الشعب يتسلسل بطريق الولادة ، ويتسلسل بهذا الطريق وفاق قانون الطبيعة الذى يقضى بأن يلد الشبيه شبيهه ، وبما أن استثناءات هذا القانون تنمحى إذا نحن نظرنا الى الموضوع من ناحية الكتلة دون الفرد ، فمن السهل أن ندرك عن طريق الوقائع المحسوسة كيف يبقى الخلق القومى مصوناً ، وكيف تعمل الطبيعة باستمرار فى تكوين الفكرة وتطورها ورقيها .

آراء العلماء فى التوارث

٣ — لو أن الباحثين عُنوا بوضع علم قائم بذاته عن نفسية الأجناس لأمكننا فى سهولة ووضوح أن نعرف نتيجة قانون الوراثة فى خلق الشعب ، ولكننا مع ذلك نجد بعض فقرات منثورة هنا وهناك تدل على أن لهذا العلم أثره فى الوجود ، فلازاروس (Lazarus) وشتينتال (Steinthal) قد وضعا فى ألمانيا أساس « نفسية الشعب » « التى كان الغرض منها تحديد عقل شعب ما ، وكشف

القوانين المنظمة لنشاطه الداخلى أو الروحى أو الخيالى ، فى ميادين الحياة والفن والعلم »

ولكن رغماً من نضوب معين هذا العلم القائم على نقد صحيح ، رأينا المؤرخين يُدْلون بملاحظات حاسمة فى كل ما له مساس بأخلاق الشعوب وطبائعها ، ورسوخ هذه الطبائع ، ولهذا فاننا نرى الرجل الفرنسى الذى يعيش فى هذا العصر ، هو نفس الرجل الفرنسى الغولى (Le Gaulois) الذى عاش أيام يوليوس قيصر فاذا نحن راجعنا سترابون (Strabon) « وديودور الصقلى » (Diodore de Sicile) وجدنا مميزات الخلق الفرنسى فى التعلق بالاسلحة ، والشغف بكل ما يلمع ، وخفة الروح ، والطيش الشديد ، والزهو البليغ ، والمكر والخداع ، وذلاقة اللسان ، وسهولة الانخداع بالعبارات المؤثرة ، أما اذا نحن رجعنا الى مذكرات « يوليوس قيصر » فاننا نعثر على آراء وأفكار خاصة بالشعب الفرنسى تكاد تكون بنت اليوم ، إذ قال قيصر : « فاض أهل الغول (Gaule) بحب الثورات ، فالاخبار الكاذبة تثير عواطفهم ، وتقودهم الى اقرار أعمال هامة لايلبثون أن يعضو ابنان الندم عليها ، أما الفشل فيلقى الى روعهم الخور ، وينهك عزيمتهم ، فبنسبة اسراعهم الى الشروع فى الحرب التى لامسوغ لها ، تسودهم الرخاوة ساعة الكارثة ، ويذهب عنهم كل نشاط وهمة ، ويخمد فيهم كل مجهود وعزمة » (راجع الجزء الرابع ص ٥ و ١٣ من مذكرات قيصر (Cœsar (De bello Gallico ، وسترابون (Strabon) جزء ٤ ص ٤ ، وديودور الصقلى Diodore de Sicile جزء ٥)

أما اذا نحن أردنا أن نبحث عن المثل العجيب للخلق القومى فلا مناص من ان نقلب صفحات التاريخ الاغريقى القديم لنرى كيف كانت حال أهل بيزنطة .

لقد قال أمبير (Ampère) فى هذا الصدد « ان جوهر الخلق الاغريقى لم يتغير على ممر الايام ، وتقلبات الازمان ، فهو هو بفضائله ونقائصه حتى الآن » ومعنى هذا أن أثر الطبيعة فى الاغريقى الاول لم يتبدل وانتقل بطريق الوراثة كما هو ، ولما عثر « بوكفيل »

فى المورة على نماذج « أبيل » (Abel) وفيدياس (Phidias) لاحظ بعد فحصها ان الخاصيات الجوهرية للخلق والعادات تنتقل أيضا ، فالارقاذيون (اهل Arcadie) يعيشون حتى الآن عيشة الرعاة ، لأن فكرة الحياة بهذه الطريقة لاتزال حية فى أعماقهم ، تعمل فى نفوسهم عمل « الدينامو » المحرك ، أما جيرانهم أهل « اسبرطه » فانهم لايزالون مولعين بشهوة العراك والقتال ، فياضين بالغيظ والحقد والحفيظة ، والصخب ، أما البيزنطيون فانهم قد احتفظوا بوسائل الانحدار من أسلافهم اليونانيين أى باللغة والتقاليد الأدبية والمهارة التى لاتعتز بأية قوة ، ولذلك فانها تنقلب مكرا سيئاً ، أما حب جمال اللغة والمناقشات الرائعة فقد صارت اللغو البيزنطى ، أو الثرثرة والسفسطة البيزنطية ، واما المرونة اليونانية فقد استحالت كياسة خاتلة ، فيوناني اليوم هو يونانى عصر بيريكليس ، ولكنه جف وامسى هشا .

وقال المسيو هنرى هوسيه Henri Houssay عضو الاكاديمية الفرنسية ضمن كتابه « أثينا ، روما ، باريس ، » (ص٢٧٣) : « إن الاجناس تتغير كلما تقدمت فى السن ، وهذا التغير إما أن ينطوى على صلاح أو فساد ، ولكن معدن الاجناس لايبلى ، ولذلك تحتفظ بطبيعتها الاولى ، وتحمل دائماً فى الاعماق علاماتها المميزة » ، ومادامت تحتفظ بطبيعتها ، فانها تحتفظ بفكرتها ، ومن ثم بخلقها أى بعاداتها وعرفها ونظمها السياسية والدينية ، ثم ضرب المسيو هنرى هوسيه الامثال على ذلك ، تأييدا لرأيه .

وكذلك رأى العلماء أن سلالة سكان الجبال أو شواطىء البحار يميلون الى سكنى الجبال وشواطىء البحار ، وان سلالة الحضريين يجنحون الى سكنى الحضر بحكم الوراثة الخ .

وقصارى القول إن هؤلاء العلماء يرون أن لكل شعب خلقا خاصا يتكون من (١) — بعض غرائز اصلية لا يمكن التغلب عليها .

(ب) — ومن ظروف خارجية أو من سلطان الوسط

(حـ) — ومن الوراثة التي تصون الاخلاق الاصلية وتحتفظ بالاخلاق المكتسبة

وفى الوسع أن نلاحظ ان صلات الرحم قد تكون صالحة لتكوين خلق قيم ، كما قد تكون ضارة بهذا التكوين ،ولكن الامر الذى لانزاع فيه هو أن اختلاط الدم والنسب مما يغير الخلق القومى حتما الى حد محدود ، وما دام الامر كذلك فيكون هذا الاختلاط والنسب مما يغير الخلق فهو اذن يغير العادات والعرف والقوانين والنظم أو يضعفها ، ومافكرة الدولة الا فكرة نظام ، واذن فهى خاضعة للخلق ، و بالتالى للطبيعة التي توحى بعناصر الخلق .

والآن نستطيع أن نضرب مثلا على قيمة الطبيعة فى تكوين فكرة الدولة ، أى مثلا على مفعول الخلق فى هذه الناحية ، وهذا المثل هو النظام الدستورى البريطانى ، أى اصل تكوين الحريات السياسية البريطانية ، واصل تكوين الدولة البريطانية الاستعمارية ، عن طريق تحليل الخلق البريطانى الى عناصره الاولية .

عناصر الخلق البريطانى وأثرها

٤ — إن عناصر الخلق البريطانى تتكون من

(١) غرائز الجنس التى لاغالب لها

(ب) الوسط

(حـ) الاختلاط . وهذا العنصر يندمج فى البيئة الى حد بعيد ولذلك فان النقطة الثانية ستشمله

١ — غرائز الجنس البريطانى

تتطلب هذه النقطة معرفة الجنس الذى انحدر منه الأنجلوسكسون ، ولمعرفة هذا الجنس يجب علينا أن نعتمد على آراء أئمة المؤرخين .

قال المسيو لوى مارتان Louis Martin فى كتاب من كتبه الأربعة التى وضعها عن انجلترا اليهودية « إن الانجليزى يهودى من سلالة قبيلة إسرائيل التى ضلت سبيلها فيما مضى ، وقد أيد هذا الرأى بحُجَجِ » ، وقال كاتب فى جريدة البال مال غازيت « إن كلمة سكسون (Saxon) تحريف لقولهم (Isaac's son) ابن إسحاق » .

« أما العنصر الانجلو نورماندى فقد تسلسل من قبيلة « بنيامين » ، وهذه دلالة قوية على جريان الدم اليهودى فى الانجليز » ولقد توسع المسيو مارتان أوبرى Martin Aubry فى تأييد هذا الرأى ، ولا حيلة تلقاء هذا التوسع إلا أن نشير اليه ، (راجع تفاصيل ذلك ووثائقه فى كتاب انجلترا اليهودية — لمؤلفه (تيو — دوداليس) Théo Dœdalus) .

ولكن هناك رأى آخر ، برغم جدية الرأى السابق ، وما يبدو عليه من مسحة هزلية ، وهو رأى لا يتعارض مع يهودية الانجلوسكسون ، يقول بانحدار الانجليز من القبائل الجرمانية التى أغارت على انجلترا فى القرن السادس من الميلاد ، فمن هم الجرمانيون؟ ثم من أى نوع منهم انحدر الانجليز ؟

لقد تكلم يوليوس قيصر (Jules César) والمؤرخ تاسيت (Tacite) كلاماً طويلا عن الجرمانيين ، وهما شاهدان عاصرا نبت الجرمانيين فى أوروبا ، وإذن يجب أن نسمعهما :

قصد « يوليوس قيصر » و « تاسيت » من كلمة « جرمانيين » الى بيان حقيقة الشعوب الضاربة بين نهر الرين غرباً ، وبحر الشمال شمالا ، ونهر المين والطونة جنوباً وبانونيا وسرماتيا ، وداسيا والبلاد التي لم تكن معروفة فى ذلك الحين وهى بلاد الغوطيين ، والتيتونيين ، والسمنونيين واللونجباريين ، والفنداليين ، شرقاً ، ولقد ضربت القبيلة الأخيرة فى مناطق البلطيق ، ونهر الألب ، ونهر الأودر ، والفستول .

ولقد درس المؤرخ الفرنسي الشهير «تين» (Taine) الخُلق القومى البريطانى عن طريق البحث العميق فى آداب اللغة الانجليزية ، وأثبت أن الجوهر الجرمانى « الاسكنديناڤى » العتيق قد بقى صلباً .

فالأنجل (Les Angles) الذين ضربوا فى ناحية « شلسڤيج » وأطلق اسمهم على انجلترا ، هم إذن من قبائل جرمانية ، نزلت فى نواحى بحر البلطيق ، ولم يضرب فى جهة البلطيق غير قبيلة الڤندال ، وهى القبيلة التى ضربت الرقم القياسى فى الحرية المطلقة التي لا يحول حائل دون اقترافها أتعس ضروب الوحشية وأفظعها ، فهم كما قال « يورناندیس » (Jornandès) : « يحبون الهدم للهدم » ، ومن المعلوم أن روما التى وجدت فى قلب « أتيلا » أثارة من الرحمة ، قد قاست خلال خمسة عشر يوماً هول النهب الذى أدار رحاه الڤندالى الشهير « جنسيريك » (Genséric) أثناء الحملة التى قام بها الڤنداليون على الغول (Gaule) سنة ٤٠٦ م فكانت نتيجتها القضاء على الحرث والنسل ، واجتياح الأمصار ، وتخريب الديار ، وإبادة الأهلين فى رائعة النهار ، وإذا فرض وكان الڤنداليون لا تجمعهم أية صلة بالجرمانيين — وهذا لا دليل عليه — فانهم أقاموا الدليل بأعمالهم على صلة الرحم التى ربطتهم بالجرمانيين الذين قال فيهم « قيصر » : « إن أقصى مجد صبوا اليه هو اجتياح ما حولهم من بلاد لا تدرى عاليها من سافلها بعد أن يشنوا عليها الغارة » .

ولقد شفع « يوليوس قيصر » هذا القول باشد منه هولا ، حيث قال : « ليس للجرمانيين قسوس ولا مذاهب دينية ، فشأنهم فى العبادة شأن الشعوب الهمجية ، إنهم يعبدون الكواكب ، والعناصر ، دون أن يخلعوا عليها شخصية ، فهم يعبدون الشمس والقمر والنار ، ويقضون حياتهم فى الصيد ، ولا صناعة لهم ، ثم هم يلبسون جلود الحيوان ، ولا زراعة لهم ، وانما يتغذون بالالبان والجبن واللحم ، ويعيشون فى جماعة يملكون الاموال على الشيوع فيما بينهم ، ويخلع الزعماء سنويا على كل

أسرة تعيش عيشة مشتركة مساحة معينة من الاراضى ، على أن يكرهها الزعماء فى السنة التالية على أن تنزح الى جهة أخرى ، ويرجع السبب فى ذلك الى الخوف من العدول عن حب الحرب اذا تعود الجرمانيون اعمال الحقول والرفاهة التى تقترن بالزراعة ، وحب الحرب من جوهر الجرمانيين ، لان معنى كلمة الجرمانيين هو « رجال الحرب . »

وفضلا عن هذا فان « قيصر » قد وصف الجرمانيين بقوله : « إنهم لا يخجلون من النهب والسلب » « واذاهم رحبوا بنزول التجار بينهم ، فذلك لانهم يريدون أن يبيعوهم حصاد نهبهم واغتيالهم ، دون شراء سلعهم » ، ولقد أتم « تاسيت » هذا الوصف بقوله : « ان للجرمانيين سحنة عائلية واحدة ، وعيونهم زرقاء وحشية ، وشعورهم شقراء ، ورغما من انهم على قامة عالية قوية فانهم لا يتحملون العطش والحر طويلا ، ولكن جوهم ، وطبيعة أرضهم الجرداء قد عوداهم الجوع والبرد ، أما القطعان فثروتهم الوحيدة ، وأما شرابهم فسائل من الشعير والقمح ، وهو شراب إذا اختمر شابه النبيذ ، والجرمانى لا يخجل اذا قضى ليله ونهاره فى احتساء الخمر ، واذا جاع سد رمقه باطعمة خشنة ، ومن الممكن التغلب عليه فى سهولة لا تتيسر بالسلاح اذا شجع الانسان ميله الى السكر بتقديم كل ما يرغب فيه من خمر ، واذا نشب خلاف بين الجرمانيين فمن النادر ان يقف عند حد الكلام ولا مناص من أن ينتهى باراقة الدماء »

ولقد قال تاسيت أيضا : « ان الجرمانيين مقاديم ، غير انهم يرون التقهقر فى سبيل استئناف الهجوم ضربا من ضروب الخداع والتبصر ، لا جبنا ولا فرقا ، أما العار الذى يلطخ الحياة بأسرها ، ويلوث الشرف ، فهو الانسحاب من المعركة دون القائد ، فاقتفاء أثر القائد فى كل مكان ، والدفاع عنه ، وتضحية النفس فى سبيله ، واسناد الانتصارات الخاصة الى عمله ، كى يزداد مجده سطوعا ، هو أول يمين يقسمها كل رجل حربى ».

ولقد زعم هذا الجنس سواء أكان « ڤندالى » ام « توتونى » الخ ، إنه كان ولايزال ممدن الشعوب الذين أغاروا على بلاده ، ومنقذهم من الحضيض ، ولقد رأى منذ ناشئته الأولى ان اعضاءه هم الرسل بعثوا وسلحوا ليبثوا الحضارة على وتيرة « أتيلا » . ولكن الهلاهيل التي تحترق ، وتلقى الشرر ، وتضرم النار فى كل مكان ليست المشعل يرسل نوره فيبدد الظلام .

إن قيصر الذى قال إن الجرمان مقاديم ووحوش ، وسترابون الذى كشف عن عقليتهم الدموية وتاسيت الذى أكد « ان أملهم فى الغنيمة يكرههم على تحمل كل شيء » وفرواسار « Froissart » الذى اسمى الجرمانيين « أمة منافقة جشعة» قد دللوا على أن فى الطبع الجرمانى ، وفى الخلق الجرمانى ، كل العناصر الوحشية المكونة لاداة الفتح والغزو ، وهى اداة تنطوي على جميع الوسائل بما فيها الوسائل « الماكياڤلية » التى تتنافى والآداب العامة ، ولاتعف عن ارتكاب الموبقات فى سبيل تحقيق الغاية .

فالغريزة التى لا يمكن التغلب عليها فى نفس الجرمانى الڤندالى الذى انحدر منه الانجلوسكسونى هى غريزة الوحشية فى العمل ، وفى الادب ، وفى الخلق ، وهى وحشية التدمير ، ووحشية التخدير . ولقد فاض التاريخ البريطاني بهذه الغريزة ، وتفوق بها الجنس السكسونى على جميع الاجناس من الناحية السياسية والحربية ،والاستعمارية ، سواء أكان ذلك فى سياسته الداخلية أم فى سياسته الخارجية .

أما من الناحية الداخلية فقد بدأت هذه الغريزة تستظهر منذ اليوم الذى اختار فيه الانجلوسكسون السكنى بهذه الجزيرة القحلاء بدافع طبيعتهم ، وجعلوا يلهبون نار الحرب الاهلية التى استمرت من القرن السادس إلى السابع عشر ، حتى تمكنوا من ادماج طبيعتهم الحرة فى دستور البلاد .

وأما من الناحية الخارجية فان هذه الغريزة قد ظهرت فى سياستهم منذ اخضع

كرومويل Cromwell برلمانه المتعفن ، واقام صرح الجاسوسية ، وقبض على ارلندا بيد حديدية وعمل على اجلاء أهلها عنها وأحل السكسونيين محلهم .

ففكرة الدولة الدستورية التى تحررت من القيود كلها ترجع إلى طبيعة الحرية الهمجية التى اكتسبها الانجلوسكسونى فى حياته الاولى وسبق ان اطلعت على وصفها الذى لخصناه عن المسيو هنرى هوسيه Henri Houssay من كتابه « أثينا ، روما ، و باريس »

أما سياستهم الخارجية كلها فقائمة على فكرة الخضوع للزعيم والتسليم له فى كل شيء ، و إسناد كل عمل له باعتباره المسئول الأول وقت الشدائد والمحن .

ولكن هذه القاعدة قد اختلطت بالطبائع الأخرى ، وكونت مزيجاً من التضحية الذاتية والطبائع القندالية ، ولقد كان هذا المزيج الأساس الأول لفكرة الدولة العالمية البريطانية التى حلت محل الدولة الرومانية العالمية التى فكر فلاسفة اليونان فيها أول من فكر .

فالغنيمة جعلت تكرههم على تحمل كل شيء فى ميدان السياسة والحرب ، والتقهقر صار ضرباً من ضروب الخداع والتبصر ، أما زعمهم أنهم هداة البشر ، ورسل الحضارة والمدنية فى كل مكان ، والمسئولون عن أرواح غيرهم وأموال غيرهم ، وراحة غيرهم بلا سند مشروع ، فأمور فى صحف التاريخ مسطورة ، وعلى أعين العالم منشورة ، ثم أى دين يدينون به ؟ أليست عبادة الذهب ؟ ولكن إذا كان الذهب من العناصر التى عبدها الانجلوسكسون فان وهجه يختلف عن وهج الشمس ، وضياء القمر ، وألسنة النيران ، وإذا كانت جامعة السطوع فى كل هى التى خلبت أنظار البريطانيين فان الوسط هو الذى كان له الشأن الأكبر فى تحولهم من عبادة الكواكب الى عبادة الدنيا ، فما هو هذا الوسط الذى حول الانجليز هذا التحول ؟

ب - الوسط

٤ - لقد انتقل الانجلوسكسون من زمن الى زمن ، ومن بيئة الى أخرى ، وقد أدى ذلك الى ظهور التغيير فى أخلاقهم ، أى فى نظمهم ، ولكن ذلك لا يرجع الى تغيير الطبيعة وحدها ، وانما يرجع الى تغيير الوسط كله بمعناه الصحيح ، واذا أردنا أن نفهم مدى كل تغيير بصفة عامة ، أى اذا أردنا أن نعرف أثر هذا الانتقال ، وهل هو سقوط أو رقى وجب علينا أن نقول كلمة اجمالية عن قانون الرقى والسقوط وعلاقاتهما بالتوارث ، وتكوين النظم .

التوارث وقانون الرقى

٥ - ان فكرة الرقى حديثة العهد ، ولقد أثارها باكون ، وديكارت ، وپاسكال ولاسيما ليبنيتز فى القرن السابع عشر ، أما فى القرن الثامن عشر فقد تناولها جميع الفلاسفة ، ولما جاء القرن التاسع عشر ، كانت فكرة الرقى حلقة اتصال بين الأمم ، ومع ذلك فانها لاتزال بشكلها العادى غامضة ناقصة .

ان الرقى فكرة غامضة ، انه كلمة لاتفيد معنى محدودا ، ولذلك فان البعض يراه مجرد السير الى الامام ، ويراه البعض الآخر تحسينا يصيب الحالة ، وأما الرأى السائد بين العامة ، فهو ان الرقى واقعة لا أقل ولا أزيد ، ولذلك تراهم يقررون أن لاداعى للبحث عن قانونها وأسبابها ، وتجدهم لا يسألون هل جاءت هذه الواقعة نتيجة المصادفة ام ترتبت على قانون ؟ ثم هم لا يبحثون عن تلك القوة الخفية الكامنة فى الأشياء ومن شأن سلطانها أن يثمر هذه الواقعة .

هذا ما كان من شأن غموض فكرة الرقى ، أما انها ناقصة فلأن الناس يقدرون الرقى من الناحية الانسانية دون سواها ، وذلك بدافع عامل طبيعى مناقض للعلم ، فالرقى فى نظر الجميع هو الانتقال من الاردأ الى الردىء ، ثم من هذا إلى المتوسط ،

فالحسن فالاحسن ، و بما أن التاريخ يدل على أن الانسانية تسير بصفة عامة من الحال الاقل كمالا إلى حالة الكمال ، و بما أننا نرى أن العادات تجنح مع الزمن إلى ان تتلطف ، والحياة تميل الى ان تكون أهنأ وارغد ، والتقاليد ترمى إلى أن تكون أرق وآدب ، والنظم الاجتماعية تعمل على أن تكون اكثر انصافا واعدل ، والنظم السياسية اكثر حرية واطلق ، والمعلومات أعم وأوفر ، والعقائد احكم واعقل ، فقد استنتج الناس رغماً من الحركات الرجعية ان النصر دائماً مايكون حليف الرقى فى النهاية ، أى حليف اصلاح حال قائمة ، واصلاح الوسط الادبى الخاص بهذه الحال ، حتى لقد قال الناس مع « هردر » Herder : « مثل الانسانية كالرجل السكران ، يقطع كثيراً من الخطوات إلى الأمام ، ومثلها الى الوراء ، ولكنه ينتهى بادراك غرضه » ، فاذا كان هذا هو معنى الرقى فهو اذن لايخرج عن عمل من أعمال الانسان فى ميدان العلوم والسياسة والادب خلال الأدوار التاريخية ، ولاحدود لهذا العمل الا تلك التى تعمل على تحريره من القيود وكشف الظلم والاضطهاد عنه .

على أن هناك رأيا فى الرقى اصح من هذا وأوسع ، وهو رأى يجعلنا نفهم الرقى الانسانى على انه جزء من رقى كلى ، ولذلك يجب أن نستعيض عن التعبير بكلمة « الرقى » الغامضة الناقصة ، بتعبير اكثر ملاءمة وهو التطور أو النماء .

و إذا نحن استشرنا عظماء الكتاب سمعنا هربرت سبنسر (Herbert Spencer) يفتى فى كتابه « المبادئ الاولية » « بان قانون التطور كل تجرد من اعتبارات النهاية والحدود ، وارتبط سببه بقوانين الحركة . »

« فاذا نحن نظرنا إلى التطور من ناحية خصائصه العامة وجدناه ينحصر فى الانتقال من البسيط إلى المركب ، ومن المطلق الى المحدود ، ومن غير المتلائم إلى المتلائم ، و بعد أن يقف فى مركز الاعتدال والاتزان برهة قد يطول امدها أو يقصر ، نراه يأخذ فى التحلل .

« واذا نحن فهمنا التطور على هذا النحو ، و رجعنا بسببه وقانونه إلى « تعليل طبيعى محض » خاص بالاحداث العالمية كان للتطور صفـة علمية ليست لنظرية الرقى العادية ، هـذا الى أن نظرية الرقى لاتحفل الا بالسعادة الانسانية على انها السبب النهائى لجميع التغييرات ، ولذلك فهى تضطرب امام احوال عديدة تدل دلالة لانزاع فيها على أن الانسانية تقف فى بعض الاحيان وترجع القهقرى ، وهذه أحوال لايتناول الرقى شرحها ، وانما يتناوله التطور .

فنظرية التطور لاتتطلب الرقى حتما ، إذ من الممكن أن جنساً جديداً يتسلط على جنس آخر و يستأصله ،ومع ذلك فانه يكون أبسط منه تكويناً وأقل ذكاء ،و إنما أوتى ميزة طفيفة فرقت بينه و بين خصمه ، ولـكنها ساعدته على الظفر به والاستظهار عليه.

أما وقد وقفنا على معنى الرقى والتطور والنماء ، فيجدر بنا أن نعرف كيف يتحكم هذا القانون فى الوراثة .

تحكم قانون الرقى فى الوراثة

يميل الانسان دائماً الى التغيير بحكم أسباب داخلية أو خارجية ، ولما كان المقام لا يدعو الى بحث الأسباب الداخلية ، فاننا نقتصر على الأسباب الخارجية ، وهى أسباب لا تخرج عن أعمال الوسط ، وتأثيرها فى الجسم والنفس تأثيراً عميقاً ، إذ الوسط يشكلهما فى صور خاصة على مجرى الزمن ، وهى صور تجىء بمثابة تغييرات مضمونة البقاء ، إذا تهيأت للفرد ظروف ملائمة للتطبع بها ، فاذا تمكنت هـذه الظروف من أن توجد فى النفس هذه التغييرات استطاعت هذه التغييرات أن تتسلسل ،ذلك بأن سلطان الوراثة محافظ بطبيعته ، وهو يرمى دائماً الى أن ينقل الى الخلف طبيعة السلف كلها ،سواء أكانت رقيا الى الأمام، أم تدهورا طبيعيا ،أم فكريا أم أدبيا ، أم جسمانيا أم عقليا الخ ، ذلك بأن القدر ينظم السقوط كما ينظم السمو سواء بسواء . واذن فلننتقل إلى قانون السقوط

التوارث وقانون السقوط

٦ — ولكن ما هو عمل التوارث من ناحية السقوط ؟ إن قانون التوارث باعتباره عاملا يحافظ على كل ما هو كائن في النفس لايستطيع بذاته أن يأتي بجديد ، فمهمته نقل الحادث النفسى بطريق التسلسل ، وتمكينه من الرقى والنماء بالتكديس والجمع خلال فترة التطور السامى ، أما إذا دخل الانسان فى دور الهبوط والضعف والسقوط ، فان قانون التوارث يعاون فى تنظيم التدهور وتدعيمه ، وتأثيره فى هذه الناحية إما أن يكون مباشراً أو غير مباشر .

ويكون التأثير المباشر باختلاط الأنساب ، وقد اختلط الانجلوسكسون بالسِّلْت وأهل نورمانديا ، واليهود ، و إذا أردت أن تعرف كيف تأثر الانجلوسكسون بهذا الوسط فراجع انجلترا اليهودية تأليف (Théo-Dœdalus) ففيه الكفاية فضلا عن أنه يدلك على أهم الكتب الخاصة بهذا الموضوع .

و يكون التأثير الغير المباشر بالطريقة الآتية : —

ينطوى كل جنس أو شعب عند بداية ميلاده على كمية من الحيوية والكفاية الطبيعية والأدبية التى يظهرها الزمن تباعاً ، فاذا بلغت هذه الكمية حدها النهائى بما لأعمال الانسان من أثر فى الوسط فان النشاط الحيوى والكفاية الطبيعية، والأهلية الأدبية تبدأ كلها فى النفاد، وتلوح للعيان أمارات التدهور، ومهما كان ضعف هذا التدهور فى بدايته ، فان التوارث ينقله الى الجيل اللاحق ، ثم الى من يليه ، وهكذا الى أن تضعف هذه الصفات وتندثر إن لم يتداركها سبب خارجى يحول دون استمرار تدهورها واضمحلالها .

فأنت ترى هنا أن التوارث سبب غير مباشر ، أما السبب المباشر فهو الوسط الذى ينطوى على كل شىء تحت ستار هذه الكلمة ، فالسبب المباشر ليس هو

وحده الجو والنظام ، وانما هو أيضا العادات والأوهام والافـكار الدينيـة والنظم الحـكومية والسياسية والقوانين التي كثيراً ما تـكون واسطة حاسمة في تحقيق تدهور الاجناس .

ولقد برهن المسيو «چاكوبي» (Jacobi) في قوة على أن التخير النوعي قصدا الى استمرار الحياة هو بذاته سبب من أسباب هذا التدهور ، ونحن نجتزىء عن أقوال المسيو چاكوبي بخاتمة قوله الآتية :

« يطفو على وجه المحيط الانساني أشخاص وأسرات وأجناس يجنحون الى السمو فوق المستوى العادي ، فتراهم يتسلقون في مشقة تلك المرتفعات الصخرية الوعرة من قمم الانسانية ، قصدا الى تسنم ذروة السلطة والغنى والذكاء والمواهب ، ثم لا نلبث ان نشهد أقدامهم قد انزلقت بمجرد القائهم عصا التسيار ، وارتموا في القاع ، واختفوا في هاويات الجنون والتحلل ، ويعقب ذلك حضور الموت ، وما الموت إلا اقدر عامل على تعبيد المسالك ، وبسط سلطان المساواة ، إذ يبث الديموقراطية بين ظهراني الانسانية باختطافه كل من يرتفع ، ولـكن الطبيعة تقسو باجترائها على تنفيذ هـذه الخطة ، وتسيء التدبير أيضا ، ذلك بأنها لا تحقق غرضها من التطهير إلا بالاسراف المفزع في المادة والقوة ، ولقد قال لنا المسيو رينان (Rénan) إن كل عبقري موهوب هو رأس مال متعدد ، كدسته أجيال كثيرة ، وهذا الرأسمال المتجمد البارز في فرد معين لا يُدخر ثروة للانسانية اذا ما أصابه الموت ، وانما يقصى عن التداول ، ولا يبقى من حسابه الجاري غير الجنون والشقاء والتحلل ، وما الى ذلك مما يصيب الخلف وهو صائر الى الموت والفناء — لحسن الحظ — ولـكنه لا يموت إلا بعد ان يحمل الفساد والموت الى دم الاسرات التي صاهرته .

« ان هذا الحدث يشرح لنا الدائرة التي تعيش فيها الأمم المتمدنة . . . . .

فالعلم والفن والافـكار تستنفد اجيالا وشعوبا في سبيل نبتها ونمائها ، والأمم

ينهكها الانتاج كما ينهك الارض المحرومة من الاسبخة ، لأن الحاصلات كما رأينا لاتعود الى الحظيرة المشتركة ، وتنهدم ماديا بالنسبة لهـذه الحظيرة ، ومن الواجب ان نفهم ذلك الحدث الذى أطلقوا عليه فى التاريخ اسم شيخوخة الامم وتحجرها وفاق هذا المعنى ، فالشعوب تتمدن فى بادى الرأى بحكم التخير النوعى ، وقانون القضاء والقدر القاضى بزوال الامم الممتازة ، ثم تصعد هذه الشعوب الى ذروة العظمة لتسقط فى سرعة ، وتختفى منهوكة خائرة ، مسحوقة ، ليحل محلها شعوب أوفر منها شبابا ، أعنى شعوبا يكون تخير المواهب والهمم والذكاء قصداً الى استمرار الحياة كاد يتكون فيها ولما ينهكها . . . .

« ان قوانين الطبيعة لاتبديل لها ولاتغيير ، والويل لمن افتأت عليها ، فكل امتياز يستحله الانسان لنفسه انما هو الخطوة الأولى نحو الانحلال ، والأمراض العقلية ، وزوال الجنس ، فالطبيعة باسقاطها كل من اراد السمو فوق المستوى الانسانى المشترك ، و بتعذيبها المتجبرين والمتكبرين بطريق الانتقام من الافراط فى النعيم ، تنيط بالممتازين أنفسهم ان يكونوا جلادى أجناسهم ، ولقد رأى الاقدمون ان سعة الرخاء تجرح عزة الالهة ، وتغضبهم وتثير استياءهم ، أما مباحثنا الطبية كلها فقد أدت الى هذه النتيجة التى تجلت فى قولنا إن الطبيعة ناطت بالممتازين أنفسهم أن يكونوا جلادى أجناسهم وذلك بعد مباحث طبية خاصة بالتخير النوعى فى سبيل الحياة »

على ان أجل فكرة يمكن ان نعول عليها فيما يتعلق بانتقال السقوط النفسى والتدهور الأدبى بطريق التوارث هى رد هذا السقوط والتدهور الى سبب عضوى واذا كنا حتى الآن لانستطيع القول بان ضعفا مايصاب به المخ ، أو محقا ما ينزل بالارادة لابد ان تقابله اصابة مخية معينة ، إلا أننا نستطيع ان نقرر أن الاحداث المخية والنفسية مرتبطة ببعضها تمام الارتباط حتى لترى أن أى طارئ يطرأ على أحدهما يترتب عليه لزاما تغيير فى الناحية الاخرى .

ومتى وضح ذلك كان علينا أن نضرب مثلا رجلا متوسط التركيب الجسمانى والأدبى ، أصيب بضعف عقلى ضئيل بسبب المرض ، أو البيئة ، أو إرادته الذاتية ، ثم أعقب هذه الاصابة عاهة مستديمة ، فاذا كان لا دخل لقانون الوراثة فى هذا الضعف والسقوط أصلا ، فانه مع ذلك ضعف ينتقل بطريق الوراثة الى الخلف ، وإذا استمرت أسباب السقوط عاملة دون توقف تضاعف هذا السقوط من جيل الى جيل ، وكان قانون الوراثة سبباً فيه .

وهذا الرأى الذى طبقناه على فرد ، ينطبق فى سهولة على أمة أو جنس ، ويكفى لاستمرار السقوط أن تستمر المؤثرات الهادمة تعمل فى جماعة من الناس لافى فرد واحد ، الأمر الذى نلمسه فى المستعمرات والانتدابات والحمايات ، وما شعرنا به أيام تسلط « دنلوب » على وزارة المعارف حتى يخرج آلات تقتصر مهمتهم على أداء الوظائف الحكومية ، فالمحرك للسقوط فى الفرد هو نفس المحرك للسقوط فى المجموع . ولذلك كان الحق فى جانبنا اذا نحن قدرنا أن أسبابا تؤدى الى تدهور القوات الفكرية تدهوراً سحيقا فى دائرة الفرد ، والاسرة ، تؤدى حتما الى تدهور الجماعة التى تتألف من أفراد باسم الهيئة الاجتماعية ، وها هى امبراطورية « بيزنطه » مثلا قد استمر تدهورها المدهش خلال الف سنة ، واذا نحن أجلنا النظر فى مناحى حياتها رأينا فن النماذج الخزفية اليونانية قد أخذ يتضاءل شيئا فشيئاً لينتهى الى الرسم الجاف ، والصور المجردة من الحيوية ، والملامح الفنية ، أما تصورات اليونان فانها جعلت هى الأخرى تذبل وتَنْشف الحياةَ ، وتستحيل الى محض أوصاف لغوية ، لا فكرة فيها ولا روح ، واما حكمتهم البالغة ، وعقلهم السديد البصير ، ومنطقهم السليم القويم ، كل أولئك قد بدله الوسط من الحياة موتا ، فآنست منهم الشقشقة الفارغة ، والثرثرة الجوفاء ، والهراء الوقح البذىء ، والسفسطة الدنيئة ، وأقاصيصا

نحا كى أقاصيص العجائز ، أما الاخلاق فانها ازورت وغربت رغما من أن عظماء « بيزنطه » كانوا يستطيعون أن يكونوا أقل من المستوى الوسط فى البلاد الأخرى.

هذه كانت حالة الوقائع المحسوسة فى بيزنطه ، وهى وقائع لم يعرها المؤرخون اهتماما. مع أن الواجب يقضى بان نثق بالعمل البطئ الاعمى الآلى ، الذى تجريه الطبيعة فى نفوس الملايين الذين تدهوروا دون أن يعلموا انهم ينقلون بذرة هذا التدهور ، وجرثومة الموت الى ابنائهم ، وعقبهم طبقة بعد طبقة ، وجيلا بعد جيل.

وهكذا لامناص لكل شعب ترفعه الطبيعة والوسط. أو يهبطان به، من أن يتكون فى أعماقه من الآثار الفكرية البطيئة مايستخدم اساسا للتغيير والتبديل بحكم الوراثة الناتجة عن انتقال جزء من الحياة الجسدية والروحية.

فالطبيعة وحدها هى القوة التى توحى وتلهم أول انسان بالفكرة التى تصبح عادة ثم قانونا ثم نظاما ، ثم خلقا يعود فيكون اداة نظم جديدة ، ففكرة الاجتماع التى جاءت فى أول انسان غريزية جعلت الطبيعة تطورها وترقى بها الى أن صارت فكرة الدولة تدريجيا ، وإذا كان عمل الطبيعة هنا هو عمل بالواسطة ، فهناك أحوال تعمل فيها الطبيعة فى تكوين الدولة مباشرة ، خذ مثلا تكوين فكرة الدولة فى مصر.

مهمة الطبيعة

فى تكوين الدولة المصرية

٧ — قال هيرودوت : « ان مصر هبة النيل » فما نطق عن الهوى ، ان هى الاقولة الحق مرقت من فمه ، فافصحت عن الحقيقة حتى فيما له مساس بنظام مصر السياسى والاجتماعى ، فضلا عن نظامها الزراعى ، بل إن الراجح أن أحوال استغلال مصر زراعيا هى التي فرضت وحدة مصر السياسية ، وحددت اقسام البلاد الادارية تحديداً ليس فى طاقة الانسان أن يعدله.

ولقـد لاحظ الدكتور « جوستاف له بون » (Gustave Le Bon) ضمن كتابه عن المدنيات القديمة أن استعمال مياه النيل وتنظيمها قد دعا إلى قيام سلطة واحدة قوية فى البلاد ، وجاء من بعده البروفسور « موريه » « Moret » وابان لنا ضمن دراسة خاصة بالنيل والمدنيـة المصرية أن نظام الفيضان الذى جعل قيام الحدود بين الاملاك وفاق الأصول التجريبية التى اصبح العمل بها مستحيلا قد اكره الهندسة على اقامة الحدود سنويا بين الملكيات الخاصة ، ثم قال هـذا العالم الأثرى : « وكانت اجمل أعاجيب النيل على الراجح هى إكراه الجماعات والقبائل على العمل المشترك ، وبذل الجهد العـام . » وفى الواقع اننا نرى على طول مجرى النيل أن كل حوض كبير من حياض الرى قد كون اطارا خاصا بأقليم زراعى ، لم يلبث أن تحول فيما بعد الى أقليم إدارى ، ولما كانت هـذه الأقاليم قد خضع بعضها للبعض الآخر وفاق نوع خاص من التبعية المتبادلة كى يتم توزيع المياه على القطر كله ، فقد حق ايجاد نظام عام يضمن قيام العلاقة المتبادلة بين هذه الأقاليم ، وينظم هذه العلاقة ، فالنيل الذى قسم البلاد ، ورتبها أقاليم ، عاد وصار فيما بعد المركز العام للسلطة، والمؤسس للدولة .

ولقد أسـند النيل الى هذه الدولة مهمة شاقة منذ بداية تأسيسها ، حتى لقد لاحظ بونابرت قيمة هـذه المهمة خلال إقامته القصيرة فى مصر ، فـكتب يقول : « ليس للادارة فى أى بلد من البلاد ما للادارة المصرية من نفوذ فى الثروة العامة » فبينما نجـد الحـكومة الفرنسية عاجزة عن أن تتصرف فى كميات الأمطار والثلوج السنوية « نجد للحكومة المصرية نفوذاً مباشراً فى كمية الفيضان الذى يحل فى مصر محل الأمطار والثلوج فى فرنسا » ، فهذا النفوذ يتناول إذن الثروة العامة كما يتضح ذلك من مراحل التاريخ المصرى .

فالنيل ، أو الطبيعة قد أدت إذن رسالة هامة فى سبيل توثيق العلاقات

الضرورية التي يجب أن تقوم بين الطبيعة من جهة ، و بين تكوين الدولة وشكل حكومتها من جهة أخرى ، ولذلك حق علينا أن لا ندهش من أن نرى هذه الدولة التي عاونت مع الطبيعة في العمل الالهي الخاص بالانتاج الزراعي ، تستفيد من الظروف لتخلع على سلطتها قوة من أهم القوات الحكومية .

و إذا أردنا أن نضرب الأمثال فلنرجع الى التاريخ القديم لنرى الحكمة في الوحدة المصرية التي جبت النيل من منبعه الى مصبه داخل حدوده الطبيعية ، ثم لنعد بعدئذ الى عهد محمد على كي نرى كيف وضع نصب عينه استرداد سيادة مصر التي كانت معلقة على مجرى النيل وحوضه الطبيعي ، وعنايته ببناء القناطر الخيرية ، ثم اهتمام سعيد بتحصين هذه القناطر و بناء القلاع من حولها حتى يحول دون تحقيق قول بالمرستون له : « إن مصرك مدخنة أزيل هبابها من أى طرف أريد » .

ولقد برزت هذه الفكرة في سياسة اسماعيل ، إذ عني بشق الترع وا كتشاف منابع النيل ، وحاول هو الاخر أن يسترد سيادة مصر التي علقت أخيراً على بلاد الحبشة ، منذ سليمان القانوني بعد فتح مصر في سنة ١٥١٧ .

أما الان فاننا نرى مثلامحسوسا في السياسة البريطانية التي تقبض بيد فولاذية على وزارة الاشغال ، وعلى جميع مصادر المياه في أعالي النيل عن طريق بناء الخزانات .

فاذا نحن درسنا السياسة عند الفلاسفة الأقدمين أو المعاصرين لاحظنا انها خاضعة دائماً للمبادئ الفلسفية ، ولا يمكن أن يكون الامر على خلاف ذلك لأن قوانين الجماعة نتيجة مترتبة على طبيعة الانسان ، وهي طبيعة خاضعة بحكم الضرورة للطبيعة العالمية للاشياء أو لاحوال الوجود ، واذن فالعقل الانساني يسلم بان الطبيعة التي استمدت سلطانها من المولى عز وجل قد اوحت إلى الانسان أن يكون فكرة الدولة أو هي كونتها فعلا وا كرهته على تطبيقها ، ولكن من الواجب قبل الانتقال الى أصل آخر من أصول فكرة الدولة أن نبين عمل الطبيعة تلقاء جنسين مختلفين كالجنس الانجلو سكسوني والجنس اللاتيني مثلا .

أثر الخلق فى الامريكتين الشمالية والجنوبية

٨ — الولايات المتحدة من أصل انجلو سكسونى ، وامريكا الجنوبية من أصل اسبانى أى لاتينى ، واذا كانت امريكا الشمالية قد نجحت بفضل نظمها ، وكانت أمريكا الجنوبية فشلت وسقطت فى الحضيض مع انها استعانت بنظم الولايات المتحدة الجمهورية فان مرجع هـذا الفشل انما هو التفاوت فى الخلق السياسى بين الجنسين . فما هو الخلق الأنجلو سكسونى وما هو الخلق اللاتينى ؟

قال لنا كبار العلماء إن الخلق الأنجلو سكسونى يقوم من الناحية النفسية على إرادة حديدية ، ونشاط لا يكل ولا يخضع لأى مؤثر ، وابتكار تام وسلطان على الذات مطلق ، بلغ حد الاكتفاء بالعزلة وكره المعاشرة ، وشعور دينى متطرف ، وذمة راسخة ، وفكرة من الواجب واضحة محدودة .

أما من الناحية العلمية فليس لهذا الخلق ظاهرات خاصة ممتازة ، وكل ما أوتيه .

(١) دقة فى الحكم على الأشياء وتعرف جوانبها العملية فى سهولة دون أن يطلق لنفسه العنان حتى يضل فى بيداء الخيالات .

(٢) تقدير صريح واضح للأمر الواقع وعناية عادية بالفكرة العامة .

(٣) ضيق فى العقل يحمل على الزهد فى النظر الى الجوانب الضعيفة من الأشياء والعادات والمعتقدات ، ولذلك فانه لا يثير المناقشات فى الأديان مع احترامه لها .

ونجد الى جانب هذه الظاهرات العامة تفاؤلا خصباً انطوت عليه نفس رسمت طريقها فى الحياة رسماً تاما لا اعوجاج فيه ولا عقبات ، حتى ليتصور الانجلو سكسونى أن ليس فى مقدوره اختيار سبيل آخر أجدى وأنفع ، وهو يعلم دائماً أبداً واجباته نحو وطنه وأسرته وربه ، ولقد كان من أمر هذا التفاؤل أن بلغ حدا جعل

الانجلو سكسونى ينظر الى أي عنصر أجنبى فى زراية واحتقار ، ذلك بأن « احتقار الأجنبى وعادات الأجنبى فى انجلترا قد فاق حد احتقار الرومان البرابرة إبان عصر العظمة الرومانية ، فكل قاعدة لا وجود لها إذا كان الأمر خاصا بالأجنبى ، وإذا كان مما لا شك فيه أن احتقار الأجنبى إحساس منحط إذا نظرنا اليه من الناحية الفلسفية ، فان مزايا هذا الاحتقار لا تقدر ولا تقوّم إذا نظرنا اليه من ناحية رفاهة أى شعب ، ولقد اصاب الجنرال ولسلى عندما لاحظ أن هذا النوع من الاحتقار من العوامل التى لها أكبر الأثر فى قوة انجلترا » .

تغلغلت هـذه الأخلاق فى طبقات الشعب البريطانى ، حتى لتلمسها فى العامل والطالب والاستاذ ، وإذا زج الانجليزى بنفسه فى الحياة العامة كان موقناً بأن حياة بلاده متوقفة عليه لا على الدولة ، فهو الخالق لكل شىء ، والمنشئ لكل شىء ، تافهاً كان أو عظيما ، ذلك بأنه الشعب الوحيد الذى تمتع بالحرية ، والشعب الوحيد الذى تعلم حكم نفسه فتمكن بهذا العلم من أن لا يدع للدولة من الأعمال إلا أقل ما يمكن ، أو ما لا دخل له فيه من الأعمال ، وإذا نحن قلبنا صحف تاريخه علمنا أنه أول شعب تحرر من سيادة الكنيسة وتحكم الملوك ، فمنذ القرن الخامس عشر أخذ المشرع « فورتسكى » يقابل بين « القانون الرومانى — تراث الشعوب اللاتينية ، — والقانون الانجليزى ، وأحدهما من صنع الأمراء المستبدين ولا غرض منه البتة إلا تضحية الفرد ، وثانيهما من صنع الارادة العامة ولا يرمى إلا الى حماية الفرد » .

فاذا هاجر هذا الشعب الى أية جهة كان له السطوة والسلطان ، ولهذا كان وجوده فى شمال أمريكا من أكبر معدات الرقى ، وكانت أعماله هناك من أشد الأعمال إدهاشاً للعالمين .

ولقد كان مرور قرن كافيا لان يجعل من أمريكا الشمالية دولة من الدول العظمى لان استعداد هؤلاء المهاجرين لحكم أنفسهم والاشتراك والمساهمة فى القيام بجليل

المشروعات وانشاء المدن والمدارس والثغور والسكك الحديدية بأموالهم قد بلغ درجة يمكن معها أن نقول بأن لا وجود فى الولايات المتحدة لأية سلطة عامة غير ما هو خاص بالجيش والبوليس والتمثيل السياسى ، أما بقية السلطات فلا حاجة لهم بها مع هذه الاخلاق .

على انه ليس من الميسور فى الولايات المتحدة ان يزاحم الانسان غيره إلا اذا توافرت فيه الاخلاق التي ذكرناها ، وإلا كتب على المزاحم الفناء ، ولهـذا فان هجرة الاجانب الى هذه البلاد لاتغير الروح العام للجنس الانجلوسكسونى أى تغيير ولهـذا أيضا كان االانجلوسكسونى وحده هو القادر على الحياة فى هـذا الجو المشبع بالاستقلال والنشاط والحيوية ، فالايطالى يموت هناك جوعا والارلندى والزنجى يقنع باحط الاعمال التابعة للانجلوسكسونى .

ان جمهورية الولايات المتحدة ، تلك الجمهورية الديموقراطية الكبرى هى بلاشك رمز الحرية ، وأرض الحرية ، ولكنها ليست أرض المساواة والاخاء اللذين لايعرفهما قانون الرقى والمزاحمة ، واذا كان هـذا القانون لايعرف الرحمة ولا الشفقة فى هـذه البلاد فما ذلك إلا لأن الجنس القائم هناك قد احتفظ بقوته وحيويته ونشاطه ، و إذن فليس فى ميدان المزاحمة الامريكية الشمالية متسع للجميع ، ولا فيه حيز للضعفاء والعجزة والبلهاء والاميين الذين يحسبون من الأمة وعلى الأمة ويعتبر وجودهم شطرا من وجود الأمة ، وحياتهم جزءاً لايتجزأ من حياتها ، فالأفراد أو الجنس اذا ما انحطوا هناك كان مصيرهم للزوال ، فعند ما أصبح الجنس الاحمر خملا مستهتراً بالحياة والحرية والاستقلال اعتبر غير صالح للبقاء ، واعدم كالكلاب الضالة ، رميا بالرصاص ، أو قضى عليه أن يموت جوعا ، حتى استؤصلت شأفته ، وأما العمال الصينيون الذين زاحموا لأهالى الامريكيين مزاحمة ضايقتهم فقد سنوا لهم قانونا يقضى بطردهم من البلاد على بكرة أبيهم ، وكذلك سنت قوانين

حرمت على المهاجرين الفقراء دخول الاراضى الامريكية ، وأما العبيد فلهم مرتبتهم الخاصة رغما من المساواة القانونية ، هذا فضلا عن قانون الرجم الذى يطبق عليهم اذا ما أصبحوا خطرين على الامن .

فالخلق الانجلوسكسونى هو الذى كون النظم والدساتير والقوانين فى الولايات المتحدة على النحو الذى رأينا ، واذن فالنظم والدساتير والقانون هناك هى روح الشعب تجسدت نصوصا ، والمصير كان فى الروح أيضا فيرز كيانا ، ولكن النظم والدساتير والقوانين ليست هى التى كونت الولايات المتحدة وحريتها واستقلالها .

هذا ماتم فى امريكا الشمالية بفضل جنس له تكوين عقلى خاص ساده الثبات والمثابرة والهمة والارادة ، فماذا حصل فى بلاد تكاد تشبه أمريكا الشمالية من جميع الوجوه ولكن قطانها اختلفوا عن الانجلو سكسون جنسا ، وتجردوا من الصفات الخلقية الانجلو سكسونية ، وانما أوتوا ذكاء لا يستهان به ؟

لقد عمل جميع دول امريكا الجنوبية بدستور الولايات المتحدة وقوانينها ، ولكن بما أن الخلق الذى انطوى عليه الجنس الأمريكى الشمالى يناقض الخلق الذى انطوى عليه الجنس الاسبانى اللاتينى فى امريكا الجنوبية فان الجمهوريات الأمريكية الجنوبية بلا استثناء قد استمرت على توالى الزمن فريسة الفوضى الدموية . ورغماً من الثروة المدهشة التى كمنت فى غور أرضها فانها غرقت فى بحور من التبديد وخيانة الامانة والرشوة واغتيال أموال الدولة والافلاس والاستبداد .

فالسبب الوحيد لهـذا السقوط الحقير راجع إلى التكوين العقلى لجنس خليط لاحيوية فيه ولاهمة ولاإرادة ولاذمة ، وخراب الذمة هناك قد فاق كل حد ، حتى لقد رأينا « تشيلد » (Th. Childe) يقول عن بيونيس ايرس « يستحيل على أى شخص لديه شئ من الذمة أن يسكنها » ثم قال بصدد جمهورية الارجنتين : « إن من يمحص الاحوال التجارية لهذه الجمهورية يقف باهتا ذاهلا امام خراب الذمة المتفشى فى جميع الانحاء »

أما من الناحية السياسية فقد قال تشَيلد بصدد جميع الجمهوريات : « ان هذه البلاد واقعة تحت سلطان رؤساء الجمهوريات الذين يديرون الشئون فى أو توقراطية لاتقل استبداداً عن أو توقراطية قيصر الروسيا ، بل انها أشد قسوة ، لانها بعيدة عن الوخزات والمراقبة الاوروبية ، والموظفون الاداريون هناك ماهم الاصنائع الرؤساء بلا استثناء . . . . والناخبون يصوتون وفاق إرادتهم ولكن لا اعتداد باصواتهم ، ولا قيمة لاقتراعهم ، فالجمهورية الفضية ليست جمهورية الا اسما ، وماهى فى الحقيقة غير « أوليجارشية » — حكومة بعض الأسر — تألفت من أفراد اتخذوا من السياسة تجارة رابحة »

فما تقدم ترى أن القوانين الحرة ليست منشأ الحريات ، وانما منشؤها الخلق القومى السياسى ، وان القوانين الاستبدادية ليست منشأ الاستبداد ودعامته ، وانما الخلق القومى هو جرثومته أيضاً ، فاذا كان الخلق قويما وكان النظام الحر حديثاً وجب ايجاد الأيدى القوية ذات الخلق الكريم المتين لتقوم على حراسة هذا النظام .

وإذن يجب ان تنتقل إلى الأصل الثانى للدولة .

— ★ ★ ★ —

الفصل الثالث

نظرية العائلة وأصل الدولة

نظرية روسميني

١ — يرى الفيلسوف الايطالى روسميني (Rosmini) أن « الدولة لاتستطيع أن تغير شيئاً فى هذا النظام الذى رأى أن أساسه فى الطبيعة ، أو فى العائلة كما صورتها الطبيعة » والدولة فى رأيه ليست إلا أثراً ترتب على عقد بين أرباب العائلات — أى موالى الاقطاع الذين اجتمعوا ليدافعوا عن أملاكهم وحقوقهم دفاعاً مشتركا ، و إذن فقد حظر عليهم أن يعتدى بعضهم على بعض ، سواء أ كان هذا الاعتداء من جانب الأغلبية أم من جانب الأقلية ، على أن أرباب العائلات الذين كونوا الدولة بانضمام بعضهم الى بعض لا يتمتعون بحقوق متساوية لأن الواجب يقضى بأن تكون الحقوق السياسية متناسبة وسعة الأملاك ، فروسميني لم يكتف بأن تكون الدولة أرستقراطية ، بل رأى أن من الواجب التسليم بانعدام المساواة تماماً فى نظام أرستقراطى بحت .

ولكن المبدأ الأرستقراطى الذى أسس عليه روسميني الدولة لا يمنع قيام نظام ملكى ، ذلك بأن أرباب العائلات — أى موالى الأقطاع الذين يعترف لهم هذا النظام من بين أعضاء الجماعة بأنهم وحدهم الوطنيون دون سواهم — لهم الحق فى أن ينزلوا لواحد منهم بطريق الوكالة عن شىء من سلطتهم كى يزاولها هو وخلفه بشروط معينة ، وهذه هى السيادة القومية انحصرت فى هيئة النبلاء ، وجاء النظام الملكى ليخفف سلطانه من وطأة أرستقراطية أرضية وراثية ، (راجع الفلسفة العصرية الأجنبية والفرنسية للمسيو (Ad. Franck) أدولف فرانك عضو المجمع ص ٤٣) .

نظرية چيوبرتى

٢ — رأى چيوبرتى (Gioberti) أن مبدأ السياسة وقاعدتها هو ولى الأمر، فولى الأمر هو الذى ينشئ الدولة، لأن كل كائن يخلق الوجود، وعمل ولى الأمر يظهر بايجاد ارستقراطية يزداد عددها يوماً بعد يوم إلى أن تتناهى الى أن تكون الشعب، وهذه أول حلقة، وهى حلقة الوحدة تنشئ التعدد، ثم تأتى فترة أخرى، وهى الفترة التي يتجسد الشعب فيها انسانا، وتكون مهمته تحقيق فكرة الشعب وغرضه الاسمى، وامنيته الكامنة أو المتجلية، وهذه هى الحلقة الثانية، وهى الحلقة التى يسير فيها المتعدد الى الوحدة، وهكذا تبلور العالم المتمدن حول ايطاليا طوال قرون عديدة باعتبارها مركز الفضائل والنور، ومركز البابوية . . . . » فالرجل وعائلته هم أصل الدولة فى رأى هذا الفيلسوف الايطالى مادام من الواجب ايجاد أرستقراطية يزداد عددها يوما بعد يوم ليوجد الشعب .

قدم النظرية

٣ — على ان العائلة باعتبارها أصل الدولة ليست نظرية حديثة ترجع الى الثلث الأول من القرن التاسع عشر فحسب، وانما هى نظرية قديمة، واذا كانت الاديان قد أجمعت تقريبا على ان الحياة العالمية صدرت عن آدم وحواء، فان أصل الجماعات المدنية يختلف تمام الاختلاف عن أصل الانسان، ولذلك وجب أن نعود الى تمحيص آراء المؤلفين تلقاء هذه النظرية

المؤلفون والنظرية

٤ — انقسم المؤلفون الى فريقين تلقاء نظرية العائلة، ففريق أيد الرأى القائل بأن أصل الدولة هو العائلة، وفريق رأى فى العائلة عنصرا من عناصر

تكوين الدولة ، والرأى عندنا ألا مانع يحول دون أن تتألف الدولة من العائلة اذا ما استوطنت بقعة من الأرض لتتسلسل فيها بالازدواج على مر السنين ، وتعليل كهذا يؤدى الى حل بعض المشاكل العويصة ، لأن الروح القومى الذى يمثل ذلك التضامن الذى يجمع بين أهل بلد واحد ، ويوثق الصلة التى تربط بعضهم بعضا توثيقا محكما تراه يتجلى فى سرعة كالروح العائلى وانما فى صورة أكبر وأضخم . أما سلطان الأب فيلوح دائما للمفكر وكأنه البذرة الطبيعية لسيادة ولى الأمر ، ومتى علمنا ذلك استطعنا ان ننتقل الى آراء الفقهاء .

بودان J. Bodin

٥ — قال « بودان » فى الجزء الثالث فصل ٧ من كتابه « الجمهورية » : « ان العائلة هى المصدر الصحيح الاصلى لكل جمهورية — (أى دولة) — فضلا عن أنها أهم عضو فيها » ثم قال : « الجمهورية هى حق حكم عدد من المنازل وما هو مشترك بينها ، حكما قائما على سلطة لها حق السيادة » . « وتتكون الجمهورية من عدد كبير من السلالات والعائلات » :

ولكن « بودان » لم يقصر قوله فى العائلة على ما تقدم ، بل أسند اليها أهمية سياسية واجتماعية خطيرة ، فقد رأى أن حكومة عائلية حسنة تكفى لضمان حكم الدولة ، إذ قال فى الجزء الأول فصل ٢ من كتابه « الجمهورية » : « فكل ما يشبه العائلة المستقيمة هو اذن الصورة الصحيحة للجمهورية ، والسلطة العائلية تحاكى السلطة صاحبة السيادة ، ولذلك فان حق حكم عدة منازل هو النموذج الصحيح لحكومة الجمهورية ، فاذا أدى المجموع واجبه كما يؤدى كل عضو واجبه الخاص ، كان الجسم صحيحا ، و إذن فاذا صلح حكم العائلة نهجت الجمهورية (الدولة) أفضل السبل وأقومها » .

ولكن « بودان » قد سلم بضرورة وجود ثلاث عائلات على الأقل لتكوين دولة ، وهذا ما يخرج فكرته عن أقطار الفكرة التى قامت عليها نظرية العائلة بمعناها

الضيق ، وفضلا عن هذا فانه قد سلم أيضاً بأسباب أخرى لتكوين الجماعة السياسية ، على ما ترى فيما بعد ، وهذا ما عقّد نظريته .

فيلمر — Filmer

٤ — ولما جاء القرن السابع عشر جعل الكاتب الانجليزى فيلمر يؤيد نظرية العائلة ولكنه أطلق عليها اسم نظرية الأبوة .

تاباريلى وليبراتورى

٥ — ولقد تناول « تاباريلى Taparelli هذه النظرية بعد فيلمر ، ثم ناقشها الأب ليبيراتورى (Liberatore) ، وسلم بها تاباريلى فى تبصر وتحفظ كبودان ، إذ رأى فى العائلة واقعة من « وقائع الاجتماع » المحتملة التى يتألف منها أحد الاسباب الثلاثة التى يرجع اليها أصل الدولة .

رأى روسو ونقد الفكرة

٦ — ولكن هناك من يرى أن العائلة المخصبة قد تكون نقطة بداية الدولة ، ومن بين هؤلاء چان چاك روسو ، فقد قال فى العقد الاجتماعى إن العائلة « أول نموذج للجماعات السياسية » ، وهذا حق لأن العائلة ليست مصدر الدولة وحدها ، ولا هى أصلها المباشر ، فنى الجماعة السياسية عناصر ضرورية لانجدها فى العائلة مطلقا ، وكذلك شأن ولى الأمر وسيادته ، إذ لايمكن الجزم بأن هذه السيادة هى السلطان الابوى نما وترعرع واشتد ، وفضلا عن هذا فان الغرض من الدولة أوسع وأعظم من الغرض من العائلة ، ذلك بان المهمة الجوهرية للعائلة تنتهى عند بلوغ الابناء رشدهم ، ونضوج عقلهم ، وصلاح تربيتهم للحياة فى معترك المنافسة الانسانية أما الجماعة السياسية فعليها واجبات عديدة ستراها فيما بعد ، ومنها الدفاع عن العائلات ، والمفروض فى هذه الجماعة السياسية أنها تتناول عددا من العائلات

المتفاوتة ، لا عائلة واحدة مهما امتد ظلها ، واستطال سلطانها فوق الأرض ، ومن الجائز أيضا ان نتصور فروضا لانرى الأسرة فيها كما ندركها اليوم ، وهذا مايدعو ضرورة الى قيام الجماعة السياسية ، دون محوها ، بل هـذا مايقضى لزاما بالتمسك بالاسرة ، وعدم التفكير فى الاستغناء عنها ، ولقد لاحظ بعض المؤلفين هذا الأمر فى اسبرطة القديمة حيث كان بها أقل ما يمكن من عائلات وأكثر مايمكن من دول ، على ان هناك الولايات المتحدة الامريكية ، وهى دولة تكونت من جملة عائلات مع توافر شروط أخرى ليس المقام مقام شرحها ، فالعائلة اذن تغذى الدولة بعناصر لاجرم انها ضرورية ، ولكنها لاتكفى وحدها لتكوين الدولة .

ومع ذلك فان الفوارق الجوهرية القائمة بين السيادة والسلطة الابوية تؤيد هذا الرأى ، فسلطة الاب تكاد تتوارى إذا ما وجدت السيادة مادة تتسلط عليها وتتحكم فيها تحكما منتجاً ، كأن يبلغ الابن رشده ، ويصبح عضواً عاملا فى الهيئة الاجتماعية .

ومن الجائز أن نرى اختفاء الفوارق التى تقوم بين السلطتين فى الأحوال التى تجتمع فيها السيادة والسلطة الابوية فى يد واحدة ، على انه إذا كانت السلطة الابوية لاتزول ولا ينزل عنها ولا تسقط بالتقادم ، فان بعض رجال القانون الدولى يرون أن السيادة تزول و ينزل عنها إلى أجل فى القانون الدولى الوضعى ، ولكنه ابتكار أملته الشهوة الاستعمارية و بررته المصلحة ، وسوغته الانانية .

وهناك علل أخرى يمكن الاستناد عليها ، ولكن من العبث أن نطيل الشرح فى نقطة ثانوية ، والأفضل أن نرجع فى صدد التفاصيل إلى كتاب المسيو فاريل سومييه Vareilles-Sommiers (المبادئ الأساسية للقانون — فصل ٢٣) إذا أردنا التبحر فى هذا الموضوع ، ويكفى الآن أن نعلم بايجاز أن العائلة ليست أصل الجماعة رغما من أنها خليتها الاجتماعيـة ؛ ولذلك ننتقل إلى الكلام عن الأصل الاصطلاحى .

الفصل الرابع

نظرية الأصل الاصطلاحى

Origine conventionnelle de l'Etat

العقد الاجتماعى والعقد السياسى

١ — نرى من اللائق أن نبين الفارق بين العقد الاجتماعى والعقد السياسى قبل أن نخوض الكلام فى الأصل الاصطلاحى للدولة .

العقد الاجتماعى أو الميثاق الاجتماعى هو العهد أو الالتزام الذى تتولد عنه الجماعة المدنية ذاتها .

أما العقد السياسى ، فهو الالتزام الذى يعقده الشعب بصفته صاحب السيادة وأهلا للتصرف فيها ، كى ينزل مؤقتاً عن مزاولتها لفرد يمثله أو لجماعة يمثلونه و يقومون مقامه بالوكالة عنه فى إدارة شئونه ، فالنزول قاصر على حق مزاولة السيادة ، دون السيادة ذاتها ، لأن السيادة من الحقوق الجوهرية التى لا ينزل عنها بذاتها ، وكل عقد ينطوى على هذا النزول يكون باطلا بطلاناً جوهريا ، مهما كانت القوة المكرهة على الخضوع ، والزمن الذى ينقضى على هذا الخضوع .

ومن الجائز أن ينضم العقد السياسى الى العقد الاجتماعى أو لا ينضم ، ولكن من الضرورى أن يليه منطقيا ، مع بقائه ذهنيا قائماً بنفسه وغير مرتبط بعقد آخر .

ولقد أبان روسو (Ronsseau) الفارق بين العقدين ، فقال فى الجزء الأول من الفصل الخامس من كتابه « العقد الاجتماعى » : « و يحسن قبل تمحيص الأداة التى اختار بها الشعب ملكا له أن نمحص الاداة التى صار بها الشعب شعباً ، لأن هذه الأداة الأخيرة السابقة على الأداة الأولى بحكم الضرورة هى الأساس الصحيح للجماعة » .

ولقد رأى « بورلاماكى » (Burlamaqui) «أن الغرض من العقد الاجتماعى هو « الاتحاد معاً عن طريق تكوين الجماعة خاصة » ، بينما يرى أن العقد السياسى يرمى الى « تكوين هذه الجماعة كى تكون خاضعة لشخص يعمل على استتباب النظام والسلام بأوامره التى لا مرد لها » .

ويطلق بعض المؤلفين على العقد الاجتماعى اسم « ميثاق الاتحاد » ، وعلى العقد السياسى اسم « ميثاق الخضوع » أو « ميثاق السيادة » ومع ذلك فمن المتعذر أحياناً أن نفرق بين العقدين .

من وضع العقد الاجتماعى ؟

٢ — اختلف المؤلفون فيمن وضع نظرية العقد الاجتماعى لأول مرة ، فرأى البعض أن فكرة العقد الاجتماعى قديمة ، ترجع الى فلاسفة الاغريق ، فهؤلاء وعلى رأسهم « أبيقور » (Epicure) قد نهجوا فى البحث عن أصل الدولة منهاجاً يدل على أن الجماعة السياسية قد صدرت عن عقد ، ومن الجائز أن نضم الى « أبيقور » الفيلسوف الحكيم « ارسطو » (Aristote) ، لأن عبارته التى صاغها فى هذا الصدد أهم من عبارة « الابيقوريين » ، بدليل ان فلاسفة القرون الوسطى قد تلقوها ورحبوا بها ومحصوها فى شغف ، وقلبوها على جميع النواحى التى لها مساس بالدولة وبغير الدولة ، ولكن من الواجب أن نلاحظ ان انصار « أرسطو » لم يعيروا هذا الموضوع أهمية ، ولم يعلقوا عليه ، واكتفوا بالاشارة الى رأيهم وما تقدمه من آراء سلمت بان « حالة ما تقدمت حالة الجماعة وحياتها ، وان الجماعة السياسية تترتب على عقد صريح أو ضمنى » ، أما تلاميذ « ارسطو » ذاتهم فانهم رأوا أن الجماعة بذاتها تخلق حالة الطبيعة بمعناها الصحيح ، ولذلك فانهم يذكرون دائما الصيغة التى عرف بها « ارسطو » الانسان بانه « حيوان سياسى » وإذن فالدولة ليست نظاما استبداديا يفتئت على الحرية الانسانية ، ولكنها

نظام أعد لحماية الانسان ، وتوفير سعادة الأفراد ، أساسه قواعد الآداب والعدالة السابقة على هذا النظام ،دون أن تكون هذه القواعد والعدالة نتيجة الميثاق بأى حال

وقصارى القول إن السبب الاولى لقيام الجماعة هو فى الطبيعة ، ولكن سببها المباشر فى رأى واضعى الميثاق هو قبول الناس قبولا مطلقاً من أى قيد ، ثم تحول هذا القبول الاختيارى إلى قبول اجبارى لامناص من صدوره عن سلالة مبرمى الميثاق لاول مرة ،وهذه النظرية هى تلك التى ايدها « سيَاريز » (Suarez) (راجع فاريل سوميير — المبادئ الاساسية للقانون فصل ١٢)

ولكن بحث فكرة الميثاق الاجتماعى لا يمكن أن يتم الا إذا نحن تناولنا فكرة الدولة اجمالا عند كبار المؤلفين .

بودان (١٥٣٠ — ١٥٩٦) J. Bodin

٣ — أول مايتوجه النظر اليه عن « چان بودان » هو كتابه الواقع فى ستة أجزاء والمنطوى على رأية فى الجمهورية — أى الدولة — وكتاب بودريار (Baudrillard) الموسوم « چان بودان وزمنه — صورة من النظريات السياسية والاراء الاقتصادية فى القرن السادس عشر . »

ظهر « بودان » فى كتابه « الجمهورية » بمظهر من يرى التعاقد أو الميثاق الاجتماعى احد السببين الجوهريين لتكوين الجماعة المدنية ، وهما التعاقد والقوة .

لكن بعض المؤلفين آنس من رأى « بودان » بعض الغموض ، إذ أنت لاتدرى اذا كان قد عنى الميثاق السياسى أو الميثاق الاجتماعى ، أو أى رأى آخر ينطوى على الرأيين ، ولذلك فلا يجوز الاعتماد عليه تماما .

قال « بودان » فى الفصل السادس من الجزء الأول من كتابه « الجمهورية » : « إذا ازداد عدد أعضاء العائلة قليلا قليلا كانت العائلة مصدرا لكل جمهورية ، ويكون هذا

المصدر أيضاً فى كل حشد يأتى بعضه من هنا ، و بعضه من هناك ، و يتجمع فجأة فى محيط معلوم ، كما يكون هذا المصدر ايضاً فى جالية تقتطع من جمهورية أخرى شأنها شأن سرب من النحل ، أو فرع تنتزعه من شجرة اتزرعه ، حتى اذا ماتغلغلت جذوره فى بطن الأرض ، كان على استعداد ليؤتى ثمرته فوراً ، كتلك التى تجىء من أى بذرة ، فهذه الدولة أو تلك تقوم باكراه الأقوياء ، أو برضاء البعض عند مايقيدون حريتهم المطلقة باختيارهم و إرادتهم ، ليتصرفوا هم فيها بأنفسهم عن طريق سلطان أعلى ، لاقانون له ، أو له قوانين وقيود »

لقد وضع « بودان » كتابه « الجمهورية » ، وعبر فيه بكلمة جمهورية بدلا من كلمة « دولة » ، وأهمية هذا الكتاب فى أن مؤلفه قد عمل على ان يبلغ بسلطان الدولة حد الكمال باعتباره الظاهرة الجوهرية للدولة ، وهذا هو ما عبر عنه « بودان » لأول مرة بكلمة « السيادة » ، وهى كلمة استخدمت حتى اليوم لبيان الفارق بين الدولة والجماعات أو الهيئات الأخرى جميعا ، وفى الواقع إن « بودان » قد عرف الدولة بقوله : « الجمهورية هى حق حكم عدد من المنازل وما هو مشترك بينها ، حكما قائما على سلطة لها حق السيادة »

ولقد قال الدكتور « هوجو كراب Hugo Krabbe » أستاذ العلوم السياسية بجامعة « ليد Leyde » « إن بودان لم يستخدم هذا الاصطلاح — « حق حكم » الا ليقول بأنه لا موضع للتساؤل عن دولة إلا اذا كان ثم حكومة تقوم على أساس القانون ، أى القانون الطبيعى ، وهذا ما يحملنا على ان نتخيل ان « بودان » لم ينظر الى السيادة من الناحية الدولية ، بل اكتفى بتقديرها من ناحية السيادة الداخلية » ولكن بودان نظر الى السيادة من الناحيتين على ما سنرى عند الكلام عن حقوق الدول وواجباتها ، ثم بحث عن « العلاقات الحقيقية للسيادة ، ومن بينها سلطة املاء القوانين على الجميع ، وعلى كل فرد خاصة ، دون رضاء أحد ، فالامتيازات

والعادات يجب أن تزول أمام أوامر ولى الأمر ، إذ فى مقدور القانون أن ينقض العادات والعرف ، وليس للعادات والعرف ان تخرج على القانون » وسواء أنظرنا الى القانون الفرنسى لسنة ١٨٠٤ ، أم نظرنا الى أمثاله من القوانين التى سنت على نمطه فيما بعد ، فاننا نجد أن القانون قد احتكر الحق ، أى ان الحق صار فى متناول إرادة ولى الأمر . » ولكن ليس فى الوسع رغماً من كل اعتبار أن نرى فى كلمة السيادة ما ينطبق وكلمة استقلال تام ، لأن الاستقلال التام لا يكون الا بالنسبة للقانون الناجز يصدره ولى الامر بلا منازع، ولا يجوز أن يكون إلا بواسطة ولى الامر كما لا يجوز أن لا يكون إلا بواسطته أيضاً ، ولكن « بودان » قد احل القانون الطبيعى فوق ولى الأمر باعتبار انه سلطان يرتبط به صاحب السيادة ولا يجوز له أن يحيد عنه . »

ولقد استخلص « بودان » من هذا القانون الطبيعى جميع القيود التي قيدت السلطان الأعلى ، كما استخلص ذلك غيره من الفقهاء فيما بعد .

عثر « بودان » فى القانون الطبيعى على أصول ذلك الالتزام المترتب على ابرام المعاهدات ، فمن الواجب اذن على ولى الأمر، أميراً كان أو ملكا أو امبراطورا، أن يبر بالعهد الذى يقطع ، و ينجز الكلمة التى يعد بالوفاء بها ، وهذا ما ترتب عليه ضمان القروض التى يعقدها ولى الأمر ، ولو بواسطة رعاياه، فكان هذا الضمان مؤديا الى ضرورة توافر رضاء الاهالى عن الضرائب المفروضة ، وأصبح نزع الملكية خاضعا لشروط وقيود ، واجراءات عديدة ، وإذن فالقانون الطبيعى قد جنب الانسانية خطر السلطان الأعلى ، ولقد استمر هذا القانون وعاش على انه أهم ركن من أركان العلوم السياسية ، والحياة العملية ، حتى نهاية الثورة الفرنسية الكبرى .

ضمان القانون الطبيعى وحق المقاومة

٤ — ولكن ما هو هذا الضمان الذى يكفل اتباع قواعد القانون الطبيعي

وتطبيقها ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تقتضى أن نحصرها فى حق مقاومة الضغط والاضطهاد والظلم ، وهو حق يفرض أن مقاليد السلطة بمعناها الصحيح قد ألقيت الى الشعب ، ولكن «بودان» لم يؤيد الرأى الذى دعا الى التمسك بحق مقاومة الضغط والاضطهاد والظلم ، إلا فى الحالة الخاصة التى يكون الظلم فيها قد ارتدى ثوب الغصب ، غير أن حق الثورة هو مبدئيا أساس علم السياسة عند من أسموهم دعاة مقاومة الظلم (راجع مقدمة تاريخ علم السياسة للسير فرد پولوك (Sir Fred Pollock) .

دعاة مقاومة الظلم — Les Monarchomanes

٥ — لم يوجه دعاة الظلم مجهودهم ضد النظام الملكى ذاته ، ولكنهم وجهوه ضد استبداد الملوك والأمراء ، ولقد نشأت فكرتهم فى عهد الاصلاح الدينى ، وارتبطت هذه الفكرة بهذا العهد كما ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالجهد الدينى الذى بذل حين ذاك فكان لذلك رد فعل فى البيئات البروتستنتية ، والكاثوليكية ، حيث استحث على مقاومة الاستبداد الملكى ، والحيلولة دون تدخل هذا الاستبداد فى الحياة الكهنوتية ، وسنرى تفصيل ذلك عند الكلام عن عهد الاصلاح الدينى .

ولقد أقام دعاة مقاومة الظلم فى البلاد التى اشتد فيها الحوار الديني ، وعظم فيها سلطان الأمير المستبد ، ولكن أغلب هؤلاء الدعاة كانوا فرنسيين إلا القليل فمن الألمانيين والايطاليين والانجليز ، لأن سلطان الأمراء فى بلاد هؤلاء كان ضعيفاً ممزقاً .

بدأ دعاة مقاومة الظلم بالحض على تقدير الحرية واستنهاض الهمم للتمسك بسيادة الشعب وهذا هو الموضوع الذى انطوى عليه كتاب « فرنسوا هوتمان F. Hotman » الموسوم (فرنسا والجول) (Franco-Gallia)، وهذا الموضوع نفسه، وهو موضوع الحملة القاسية التى شنت على المشرعين الذين أيدوا فى حماقة وسفه تمادى الاستبداد وسيادة مظالمه ، قد تناوله كتاب « الثأر من الظلمة Vindicia contratyrannos » الذى وضعه « يونيوس بروتس Junius Brutus » وهو اسم مستعار للمسيو «Du PlessisMornay»

ولقد ظهر هـذا الـكتاب أخيراً مترجماً باللغة الانجليزية مع مقدمة بقـلم الاستاذ « لاسكى » (Lasky) ، وأيد هذا الموضوع أيضاً كتاب أصدره « تيودورده بيز » Théodore de Bèze باسم « Droits des Magistrats sur leurs sujets » (حقوق أولياء الأمور على رعاياهم) .

ولقد قامت دعاية مقاومى الظلم على أساس التبشير بسيادة الشعب ، فهم يرون إذن أن ولى الأمر يستعير سلطانه بميثاق يبرم بينه وبين الشعب ، فالسلطة التى يخلعها هـذا الميثاق على ولى الأمر يمكن اذن انتزاعهـا منه إذا هو اخل بنصوص هذا العهد السامى ، ولم ينفذها وفاق الشروط التى سنت خصيصاً لذلك ، فالسيد الحقيقى هو اذن الشعب صاحب الحق وحده فى مقاومة ولى الأمر بواسطة قضاته ونوابه إذا تجاوز اختصاصه ، ثم محاكمته ، ومعاقبته ، واعدامه إذا وجد مبرراً لذلك ، وهذا الحق ، حق الثورة ، هذا الحق ، حق اعدام الظلمة ، لا يملكه الشعب تلقاء ولى الأمر الذى يستولى بصفة غير مشروعة على السلطة فحسب ، (Tyrannus absque titulo) . وانما يملكه أيضاً ازاء ولى الأمر الشرعى إذا نهج منهاج الظالم ، (Tyrannus quoad exercitium.) ولقد سلم « بودان » بهذا الحق ، مع انه ناهض دعاة مقاومة الملوك المستبدين .

قيود السلطة الملـكية .

٦ — ومن اللائق فى هذا المقام ان نشرح القيود التى غلت السلطة الملـكية فى تلك الأيام بعض الشرح :

لم يعمل دعاة مقاومة الاستبداد الملـكى مطلقا على تفوق الشعب وسيطرته ، ولـكنهم نادوا بعقيدة هى عقيدة سيادة الشعب ، ونادوا بها باعتبارها افضل قاعدة عملية تؤدى الى القاء النور على طبيعة السلطة الملـكية المعلقة على شرط ، وتبرير حق مقاومة الضغط ، واعدام الظلمة ، ولما كان هؤلاء الدعاة لم يفطنوا الى اقامة شكل

حكومى غير النظام الملكى ، فانهم لم يخلعوا على سيادة الشعب قيمة كبيرة تجعلها تنمو وتتدرج فى سبيل الرقى ، ولكنهم حصروا كل همهم فى اقناع الناس بان سلطة الملك مشروطة ومحدودة ، وبذلك كشف دعاة مقاومة الظلم عن سيادة الشعب ولم يخلقوها ، لأن أساس هذه العقيدة لم يضعه حقا إلا التوزيوس .

رأى التوزيوس ١٥٥٧ — ١٦٣٧ (Althusius)

٧ — يرى بعض المؤلفين أن الفيلسوف السويسرى « التوزيوس » هو زعيم نظرية العقد الاجتماعى وواضعها، ولكن هناك من يرى ان هذا الرأى غير صحيح ، إلا أن مراجعة (تاريخ الآداب السياسية « لروبير بلاكيه » (Robert Blakey) جزء ٢ طبعة سنة ١٨٥٥ ، وكتاب النظريات السياسية فى القرون الوسطى (لاوتوفون جيركه Les théories politiques du moyen âge — Otto Von Gierke) تدلنا على ان واضع هذه العقيدة هو « التوزيوس » ضمن كتابه (Politica methodice digesta) لقد وقف هذا الفيلسوف تلقاء سيادة الشعب موقف دعاة مقاومة الظلم ، وجعل هو الآخر أصل السلطة الملكية ميثاقا بين ولى الأمر والشعب ، وهو ميثاق يشترك فيه الشعب بممثليه ، ويستمد منه حق عزل ولى الأمر اذا لم ينفذ العقد ، ومع ذلك فان « التوزيوس » ذهب برأيه الى أبعد من رأى دعاة مقاومة الظلم ، وتساءل كيف يستطيع الشعب ان يحرز السيادة بنفسه ؟

إن هذا السؤال يعود بنا الى الموضوع الأصلى الخاص بقيام جماعة الدولة ومصدرها ، فالعلم السياسى اللاهوتى يعتبر الله سبحانه وتعالى خالق الدولة ، واما مدرسة ارسطو فترى ان الطبيعة هى التى خلقتها ، على نقيض الرأى الآخر القائل بأن مصدر الدولة كامن فى ارادة الانسان ، وهذا الرأى الأخير هو ما تناوله « التوزيوس » ، فكانت النتيجة المترتبة على بحثه أن وصلنا الى العقد الاجتماعى الاشهر الذى أظهر الشعب فى صورة وحدة سياسية ممتعة بحقوق السلطان ، ولما شرح « التوزيوس »

هذا العقد الاجتماعى ، وضع مبدأ الحق السياسى الفردى ، وجعل حق السلطان ، أو السلطة ،حقاً مشتقاً من حقوق الأفراد ، و بقى هذا العقد الاجتماعى حجر الزاوية من الحق السياسى حتى نهاية أيام الفيلسوف « كانت .Kant »

ولقد نجمَ عن بيان الأثر المترتب على سلطان الدولة تلقاء أعضائها قيمة ملموسة لهذا العقد الاجتماعى ، إذ استوجب فرض حدود للسلطة السياسية منذ بداية الرأى ، وهى حدود تولدت الحرية الفردية الاولية خارجها .

فعند ما أبرم الأفراد هذا العقد التزموا بالتنازل عن عدد من حقوقهم ، ومع ذلك فان الفيلسوف « هوبز Hobbes » ، قد اعتمد على هـذا العقد الاجتماعى ، ووصل به الى تحقيق سلطة ولى الأمر المطلقة ، زاعماً أن الشعب قد تنازل عن كل شىء بموجب ما كشف عنه « التوزيوس » فى القانون الطبيعى ، وأسماه الميثاق الاجتماعى « Pactum sociale » فكان هذا هو العنوان القانونى للسلطة العامة .

رأى هوبز .Hobbes

١٦٧٩ — ١٥٨٨

٨ — سلم « هوبز » فى كتابيـه « De Cive » و « Leviathan » تسليما صريحاً بحقوق الفرد الطبيعية ، وهى الحقوق التى كانت للانسان قبل تكوين نظام الجماعة ، ولـكن ما هى هذه الحقوق ؟ لقد قال « هوبز » بحق الفرد فى كل شىء ، و إذن فللفرد حق فى قيام الدولة ، إذ لا جدال فى أن تكوينها أظهر وجه من وجوه الخير له ، ما دام الناس كانوا عاجزين عن تحديد حقوقهم العامة المتبادلة داخل حظيرة حالة الطبيعة ، إلا بالحرب ، وما حالة الحرب إلا حالة الفوضى والمذابح الدائمة ، ولما كان تكوين الدولة من حقوق الفرد ، فقد ابتكر « هوبز » وسيلة لعلاج حالة الفوضى ، وتكوين الدولة ، واليك بيان هذه الوسيلة .

يقول « هوبز » : إن الجميع ما عدا شخصاً واحداً — طبيعيا أو اجتماعيا —

ينزلون فرادى أو جماعة ، عن جميع حقوقهم على جميع الأشياء ، لمصلحة ذلك الفرد الوحيد الذى ألقى اليه مقاليد حكم الدولة ، ووضع هذا الفيلسوف صيغة هذا العدول على النحو الآتى : —

« أنزلُ لمصلحة هذا الانسان أو لمصلحة هـذه الجماعة ، عن الحق والسلطة اللذين أملكهما لحكم نفسى ، بشرط أن تنزل أنت أيضاً عن نفس الحق وذات السلطة لمصلحة نفس ذلك الانسان ، أو نفس تلك الجماعة » (راجع ليڤياثان « Leviathan » فصل ١٧) .

ان هـذا العقد صحيح ، ومن شأنه أن يتولد عنه شخص اجتماعى متماسك داخل الجماعة ، وهو شخص « أباح له عدد من الناس ان يؤدى جميع الأعمال طبق نص عقد متبادل ينفذ وفاق مشيئة سلطة الجميع ، فيكفل سيادة السلام ، ويضمن الدفاع المشترك » ليڤياتان فصل ١٨) ، وهـذا الشخص الاجتماعى الذى أصبح قابضا على ما كان لـكل شخص من « الحق فى كل شىء » ، قد أسماه « هوبز » « الليڤياتان » أو « المعبود الفانى » ، وما اسماه المؤلفون المتواضعون ، « الدولة »

اعتمد هذا الفيلسوف الانجليزى على العقد الاجتماعى لينصر سلطة الفرد ، ويدعم الاستبداد ، إذ اتجه اتجاها متعارضا مع مسلك « روسو » ، لأن هـذا الأخير أثبت على نقيض « هوبز » ان الشعب لم ينزل عن حريته مطلقا ، فـكأنه استخدم النظرية فيما له مساس بنفوذ سلطان الدولة فى أعضائها ، ليستخلص نتائج عديدة متنافرة ، ومع ذلك فاذا كان أصل الدولة يرجع الى ميثاق كهذا فمن الضرورى أن تـكون الطبيعة الاجبارية لهذا التعاقد مستمدة من نظام لايرتـكن على ارادة انسانية ، كما يكون من الضرورى ان يكون للفرد حقوق تميزه الى حد ما عن الجماعة التى تستمد سلطانها السياسى من العقد الاجتماعى ، ونظام كهذا هو من عمل القانون الطبيعى ، ومتى كان الامر خاصا بالقانون الطبيعى فقد وجب ان نبحث عن أثر

هذا القانون فى علم السياسة ، لنعرف عن طريق هذا البحث قيمة العقد الاجتماعى الذى أردنا أن نصل الى حقيقته على ضوء آراء كبار العلماء والفقهاء .

رأى هوجو جروسيوس H. Grotius

١٥٨٣ — ١٦٤٥

ونفوذ القانون الطبيعى فى السياسة

٩ — لقد تابع علم السياسة نماءه مقتفيا أثر « التوزيوس » بعد ان استخلص من القانون الطبيعى العنوان القانونى للسلطة العامة ، وهوما اسموه الميثاق الاجتماعى (Pactum Sociale) ، ولما ذاع هذا العنوان كانت الحاجة ماسة الى شرح المبادىء الاساسية للقانون الطبيعى ، ولقد حاول جروسيوس أول من حاول القيام بهذا العمل.

شرح جروسيوس نظريته الخاصة بالقانون الطبيعى فى كتابه « فى قانون الحرب والسلم » (De Jure belli ac pacis) وهو كتاب دون فيه جرسيوس الأسس العلمية الأولى للقانون الدولى الى جانب شرح نظرية القانون الطبيعى، وهى النظرية التى رأى « ابو القانون الدولى » على نورها أن أصل الجماعة المدنية هو فى عطف ذى شوكة وسلطان يكره الناس على الاجتماع بموجب عقد ارادى ، وللتدليل على أن من الجائز البحث عن علاقات قانونية بين الدول أثناء الحرب وخلال السلم ، كتلك التى تقوم بين الافراد ، رأى جروسيوس أن يقوم ببحوث عن الطبيعة وأصل القانون وقيمته ، فوجد أسسا خارج الوحى ومستقلة عنه ، وبهذه الطريقة أمسى جروسيوس يحمل لقب مؤسس فلسفة القانون العصرية، فقد انتزع هذا المشرع القانون من بين احضان الآراء الكهنوتية ، وأحله ميدانا يمكن أن تتلاقى فيه جميع المعتقدات الدينية ، وهذا ما كان ضروريا بقدر ما كان انفصال الكنيسة عن السلطة السياسية ضروريا بعد عهد الاصلاح الدينى .

ولقد رأى جروسيوس أن مصادر القانون ثلاثة :

(ا) — الحاجة الى حياة مشتركة مظهرها رغبة غريزية فى الانسان ، ولقد وضع جروسيوس سلسلة قواعد ترتبت على هـذه الحاجة ، ولـكن لا فائدة من الـكلام عنها هنا .

(ب) — عقل الانسان ، فكل ما يبرره هذا العقل تابع للقانون الطبيعى أيضاً .

(ح) — إرادة الله .

فالقانون المتولد عن أى هذه المصادر الثـلاثة المختلفة هو ما تتولد عنه الجماعة التى عرّفها جروسيوس تعريفاً تجرد من أى أثر للسلطة العليـا كما هو الحال الآن فى نظر المدرسة الألمانية حيث قال :

إن أهم ظاهرة لهذه الجماعة هى الشعب الذى تصدر عنـه السيادة ، أو ينطوى عليها بمعنى أصح ، ولـكن من الجائز فصل هذه السيادة (Summa Potestas) عن مصدرها ، ليملكها ولى الأمر (الملك أو الأمير الخ) فـكانت النتيجة أن اختار جروسيوس مستودعين للسيادة ، هما ولى الأمر من ناحية ، والشعب من ناحية أخرى ، ولـكن كيف تم ذلك ؟ يرجع هذا التوزيع الى رضاء الناس دائماً بالخضوع الى سلطة شخصية، أى الى أداة قانونية مسندة الى أشخاص معينين، ولذلك قد رأينا الفـكرة القائلة بحصر السلطة العليا فى شخص واحد تسود علم السياسة منذ القرون الوسطى حتى الآن ، ومع ذلك فقد كان من المستحيل أن نغضى عن أمر واقع آخر خلاف هذا السلطان ، ونريد به الجماعة التى أطلق عليها اسم الشعب ، فهذه التسمية كانت تتطلب قيام صلة أخرى بين الوطنيين غـير تلك التى ظهرت كنتيجة للخضوع الى سلطة واحدة معينة ، وهى صلة الجماعة ، وبهذه الطريقة ظهرت السيادة فى شـكلها المزدوج ، واتضح التعارض الخفى القائم بين الجماعة والدولة .

إن الجماعة هى الحياة المشتركة نظمت ورمت الى غرض معين ، ولقد كان من الضرورى لادراك هذا الغرض قيام السيادة التى انطوت عليها حياة الجماعة ، أى

سلطة الدولة المعتبرة كحق شخصى فى القيادة والأمر ، وهو حق قد يكون لفرد أو لعدة أفراد ، ففكرة الدولة كانت تذوب إذن فى السيادة الشخصية ، والصلة التى ربطت السلطة بالجماعة هى التى سُعِيَ الى تحقيقها ، ولقد وجدت هذه الصلة فى الوقت الذى اتخذ فيه من الشعب مصدرها ، فالجماعة التى تبغى الحصول على هذه السلطة قد انطوت عليها ، وإذن فالسيادة الفعلية الحقيقية (Majestas realis) هى ملك الجماعة . أما السيادة الشخصية أى سلطة الدولة الصحيحة (Majestas psrsonalis) فانها فى قبضة الملك أو أى فرد من عمال السلطة ، وقد أدى هذا التعلق بسلطان شخصى الى قيام الصلة بين الجماعة والدولة لزاما .

ولكن هذا التعارض القائم بين الجماعة والدولة زال فيما بعد زوالا تاما ، ولم يعترف أحد بأى صلة اللهم إلا تلك التي ترتبت على الخضوع المشترك للسلطة العليا وهذه وجهة نظر « هوبز » التي لاتزال المدرسة الالمانية تتبعها ، حيث رأت هذه المدرسة ظاهرة الدولة فى الخضوع لسلطة عليا دون ان تشير الى الجماعة مطلقا ، وقد اعترف جروسيوس صراحة بازدواج السلطة ، ثم حاول أول من حاول أن يمحو هذا الازدواج عند ما أيد فكرة انطواء الجماعة على السلطة العليا ازاء أى كان ، وما السلطة العليا فى رأى « جروسيوس » غير السيادة ، فالجماعة هى اذن الحياة المشتركة نظمها القانون ، ولقد كان من الممكن ان ينتهى الأمر بجروسيوس الى قبول سيادة القانون ، لكنه سد على نفسه الطريق بالرأى القائل بالسيادة الشخصية التى اصطدم بها الانسان فى كل مكان .

ولقد تعلق « جروسيوس » بهذه السيادة تعلقا وثيقا ، ولكنه كان فى الوقت ذاته يصطدم بفكرة الجماعة ، فترتب على ذلك أن فرق بين السلطة الحقيقية ، والسلطة الشخصية ، و بقى رأى « جروسيوس » الخاص بوجود السيادة فى الجماعة عديم الجدوى فى العلم السياسى ، وانصرف كل اهتمامه الى السلطة الشخصية أو الى

طريقة تبرير هذه السلطة ، حتى انتهى الأمر بفكرة الجماعة الى الزوال تماما من الوجود ومعها القانون .

شخصية السلطة و « هوبز »

١٠ — واذا أردنا المزيد من نظرية شخصية السلطة وجب علينا أن نرجع الى الفيلسوف « هوبز »

ان النظرية التى اجترأ هذا الفيلسوف على تأييدها هى كما قدمنا منحصرة فى أن كل فرد هو خالق سلطة الملك ، واذن فليس فى مقدور الملك ان يخطىء ، وتعين أن يكون الدستور السياسى ما يأتي :

« يتعهد الرعايا جميعا ، بعضهم قِبَل البعض الآخر ، بان ينزلوا عن حقوقهم لولى الأمر ، فاذا ما تم ذلك نفذ الميثاق ، وأصبحت السلطة التامة فى حيازة ولى الأمر ، واذن فلا وجود لأى جماعة (une communauté, une universitas) أمام هذا السيد الأعلى ، وانما يكون أمام ولى الأمر أفراد فحسب ، يستعير سلطانهم ، وهذا الاستبداد يتناول جميع ميادين الحياة ، وما دام ولى الأمر لم يستخدم سلطانه تلقاء الفرد ، فان هذا الفرد يستمر ممتعا بحالة من الحرية ، واذن فلا محل للتساؤل عن سرف ولى الأمر فى السلطة أو تجاوزه حدودها ، ومن الواضح ان ولى الأمر لا يستطيع ان يتجاوز الغرض الذى تنازل الافراد عن حقوقهم من أجل تحقيقه ، ألا وهو سيادة السلام فيما بين الرعايا ، والدفاع عنهم ضد العدو الخارجى ، ولكن متابعة تحقيق هذا الغرض تبرر كل شيء حتى اعدام أحد الرعايا الابرياء ، وفى هذه الحالة يخطىء الملك فى حق الله ، ولكنه لا يرتكب أى جريمة ضد من اعدمه من رعاياه الابرياء مادام الفرد الذي أعدم هو خالق سلطة الأمير أو الملك ، واذن فلا يجوز رفع أى قضية ضد الملك من قبل أحد رعاياه ، لأن كل اجراء تتخذه السلطة ضد الفرد هو وحى ارادة هذا الفرد ذاته ، بعد اذ تنازل للملك عن جميع حقوقه ، ولذلك فليس ثمة

مجال للتساؤل عن سلطان مستقل بذاته بناء على القانون ، أى لامجال للتساؤل عن سلطة مستقلة خاصة بالملك ، وهذه هى الحال بالنسبة للقانون الطبيعى ، ولكن مجرد تكوين الجماعة يخول الامير أو الملك سلطانها ، وسنرى نقد نظرية هوبز فى مواضع عدة من هذا الكتاب .

باروخ سپينوزا Baruch Spinoza

١٦٣٢ — ١٦٧٧

١١ — ومهما كان الحكم الذى نستطيع ان نصدره على أصل دولة « هوبز » فان هناك شيئا واحدا مؤكدا هو أن « هوبز » يؤسس سلطان دولته على أساس قانونى ، ولكن هذا السند القانونى — (الميثاق الذى أمضاه الجماعة كما زعم) — هو سند نظرى لاتاريخى ، إنه سند مصطنع خيالى ، لايجوز ان يقوم مقام المبدأ المسلم به ، فاذا أردنا حقيقة واقعة فلا مناص من أحد أمرين ، فاما ان نستند على أصل السلطة ، واما أن نبحث عن أساس السلطة فى القانون ، ولقد اتبع الفيلسوف الهولندى « باروخ سپينوزا » الحل الاول حيث أثبت ان ليس فى الانسان على اعتباره جزءا من الطبيعة سلطان يستطيع ان يعمل ، اللهم إلا السلطان الماثل فى الطبيعة ، وهو سلطان الله ، فكما ان الانسان يعيش حتى نهاية حياته بشهواته وغاياته ، ورغباته وعقله ، فالطبيعة الآلهية الخاصة بالانسان تعيش كذلك ، واذن فالقانون الطبيعى يمتد الى أقصى حد يمتد اليه سلطان الانسان وموهبته ، وهذا القانون يعادل الموهبة ، لأن كل ما يتمه الكائن بناء على طبيعته الخاصة يتم لزاما بناء على الضرورة .

فالقانون الطبيعى هو إذن ما يجب أن يتم وفاق القوانين الطبيعية الخاصة بكل فرد ، ولكن هذا القانون لا يخص الإنسان وحده ، بل يخص كائنات أخرى ،

فالأسماك قد خلقت لتعوم طبعاً ، وكبرياتها خلقت لتأكل صغرياتها ، و بناء على هذا القانون الطبيعى تكون الأسماك قد خلقت لتعوم ، وتتمتع بالماء ، أما كبرياتها فقد خلقت لتأكل صغرياتها ، فكل شيء له إذن من الحقوق بقدر ما له من سلطان ونشاط يعيناه على الوجود ، وهكذا يكون ما يتمه الانسان وفاق ما يمليه عليه كيانه و وجوده وسلطانه هو حقه ، فكما أن الله وحده هو سبب وجود هذا العالم مباشرة ، و إذن هو وحده القادر ، وهو وحده صاحب السلطان على جميع الأشياء ، فان ما للانسان من حق على كل ما هو خارج نفسه يكون مساوياً للسلطان الذى يستغله ، فالحق يمد حظيرته إذن الى أبعد حد يصل اليه السلطان ، لأن انقياد الانسان لذاته هو خضوع لطبيعة الانقياد الذاتية .

إن هذه الطبيعة ، طبيعة الخضوع لقوة الانقياد الذاتيــة تشمل الشهوات (الحب والحقـد والغضب الخ) وتشمل العقل أيضاً ، والشهوات ليست نقائص ومعائب ولـكنها صفات للطبيعة البشرية ، والقول بأنها معائب ، هو حكم لا يريد « سپينوزا » أن ينطق به .

تسود الشهوات أغلب الناس ، وليس فى المقدور أن نطلب اليهم الاقلاع عن الانقياد لها ، وتسليم زمامهم للعقل ، لأن الانسان لا يقبض على مقاليد طبيعته ، إذ لا يستطيع فى جميع الأحوال أن يستخدم عقله ، ذلك بأن أمراً كهذا ليس فى وسعه دائماً ، كما ليس فى طاقته أن يكون ذا جسم صحيح أو روح سليم ، ويترتب على ذلك أن الانسان الذى لا يعرف ما هو العقل يعيش وفاق قوانين تسنها غاياته و رغباته ، أى يعيش وفاق قانون لا نزاع فيه ، كذلك القانون الذى سنه آخر طبق أوامر عقله ليعيش تبعاً لقواعده ، و إذن فالقانون الطبيعى لكل فرد لا يحدده العقل وحده ، و إنما تحدده رغباته وشهواته أيضاً ، وهـذه الحالة هى حالة إكراه يعيشها الانسان ، ذلك بأنه لا يكون حراً إلا إذا هو ألقى قياده للعقل ، فاذا جعل

الناس حياتهم متفقة ونواهي العقل ، استطاع كل فرد أن يحتفظ بحقه الطبيعي ، ولكن أين يتمتع الانسان في سلام دون أن يعتدي على غيره ؟ إن أمراً كهذا مستحيل ما دام الناس عرضة لتحكم الشهوات فيهم ، وإذن يجب كبح جماح الشهوات ، غير أن كبحها لا يكون إلا بتسلط رغبة أقوى ، وسيطرة أمنية أشد ، بما أن الانسان لا يكف عن ارتكاب الأعمال الضارة إلا خوفاً من أن يلحق به ما هو أضر ، وهذا العامل الكابح للشهوات هو ما رأى « سپينوزا » في الدولة .

فالدولة شخص أقوى من الأفراد وأعظم منهم سلطاناً ، وما دامت الدولة تعيش بنفسها وفاق الحق الطبيعي العام فيكون لها من الحق بقدر ما لها من سلطان ، وبهذا السلطان يتحدد حق الأفراد الطبيعي ، وعندئذ يمكن أن يكون هناك مجال للكلام عن العدل والظلم ، فالأفراد لا يدركون حقوقاً ألا بالتضييق على سلطان الغير ، وهو تطبيق تبدأ به الدولة ، ولما كان السلطان إلا على الذي لا يعلوه سلطان هو سلطان الدولة ، فانه يبقى في حالة الطبيعة ، حيث يمتد الحق الى حدود السلطة ، وحيث لا تكون المواثيق التي ترتبط بها الدولة محتفظة بقوتها إلا طوال الزمن الذي يعمل فيه سلطان العقل أو الخطر أو المصلحة ، وهو السلطان الذي قطعت المواثيق من أجله ، أما لدى الأفراد فان الحق الطبيعي محدود على النقيض من ذلك ، وهذا هو ما يتم داخل الحدود التي يتفوق فيها سلطان الدولة على سلطان الفرد .

ضمانة دفع الظلم .

١٢ — ويجدر بنا الآن أن نتساءل عن الضمانة التي تكفل دفع اضطهاد الحكومة عن رعاياها ، وكشف الظلم عنهم ، والحيلولة دون تحميلهم مالا طاقة لهم باحتماله من ضروب الارهاق التي لا يبررها العقل ، ولقد رأى « سپينوزا » أن ضمان ذلك هو في أداء الواجب الذي يقضي بتضييق حق الدولة وسلطانها داخل دائرة تمكن الحاكمين من القدرة على عمل كل مايريدون تحقيقاً لآمالهم السياسية .

وفى الواقع إن حق الانسان الطبيعى غير قابل للهدم والفناء ، فالانسان يستطيع أن يعطل خضوعه للدولة الى حد يتناسب مع قوته ، ولذالك كانت السلطة العليا محوطة دائماً بخطر يتهددها بالزوال أو التحطيم ، ولامناص من أن ينعدم سلطان الدولة ، اذا هى مكنت الناس من أسباب التآمر عليها ، والتبييت لها بسلوكها الخارج عن الجادة ، ومواقفها التى تتخطى بها الحدود ، واسرافها أو سفهها السياسى.

وهناك ضمانة أخرى اقل قيمة من السابقة ، وهى تلك التى انطوى عليها الغرض من الدولة .

إن الغرض من الدولة هو اباحة الحياة وفاق العقل دون الشهوة البهيمية ، فالغرض النهائي منها ليس اذن السيادة والاخضاع للغير عن طريق الخوف ، ولكن الغرض منها تحرير كل فرد من اكراه الخوف ، كى يعيش فى اطمئنان ، ومعنى هذا أن تضمن الدولة الحق الطبيعى للانسان فى الوجود ، وفى العمل ، على افضل وجه ممكن ، دون اضراره ، أو الحاق الاذى به ، الغرض من الدولة ليس تحويل الناس من كائنات عاقلة الى عجماوات أو ادوات ميكانيكية ، وانما الغرض منها تمكين الناس من كبح جماح شهواتهم ، باستخدام عقولهم ، حتى يتم الكف عن تبادل الايذاء والضرر ، فسلطان الدولة كان قد تهذب اذن ابتداء من القرون الوسطى ، بما انه خضع لتصرف العقل ، وسار فى خدمته ، ولعمرك إن هذه النقطة مما لايجوز اهمالها ، لأن سهام اللوم قد وجهت الى « سپينوزا » ، لانه لم يفرق بين السلطان والحق ، ولكن هذا الأمر لاقيمة له إلا فيما يتعلق بالقانون الطبيعى ، فكلمة القانون فى قولهم « القانون الطبيعى » ليس لها معنى القاعدة المبدئية القانونية الإجبارية (Norme) ، ولكن معناها هنا هو أهلية او موهبة أو قدرة أو سلطان محدث .

أما كلمة قانون فلا يمكن ادراكها بمعنى « قاعدة مبدئية قانونية اجبارية » إلا

فى الدولة ، إذا ترتب عليها تضييق القانون الطبيعى ، والسلطة الطبيعية ، وكان اساسها الأدبى هو الغرض الواجب ادراكه من جراء تضييق السلطان ، بمعنى أن تكون الحياة وفاق ايحاء العقل واملائه ، ومع ذلك فلكى ندرك هذا الغرض ، ولكى يقوم القانون على أساس أدبى ، يجب ان يكون للسلطة التى يتولد القانون عنها أساس أدبى مماثل لاساس تلك السلطة، فسلطة الدولة قد وضعت حقا لخدمة القانون ولكن الدولة لاتستمد سلطتها من تحقيق دولة العقل .

لقد أنشأ « سپينوزا » اصل الجماعة على أساس فلسفى يقوم على وحدة الله والوجود ، وهذا الرأى ذهب به الى التسليم بان الحق يمتد الى حيث امتداد السلطان ، كما قدمنا ، فلكل انسان فى حالة الطبيعة الحق فى أن يطمع فى كل شىء ، وأن يستولى على كل شىء ، وأن يعمل كل شىء ، ومن هنا نشأت الحرب التى كانت مصلحة الناس تقضى بوضع حد لها وفاق عقد يترتب عليه أن يكون لكل متعاقد مصلحة فى مراعاة هذا العقد أكثر من مصلحته فى انتهاكه ، ولقد سلم « سپينوزا » بان ينزل كل فرد عن سلطانه وحقوقه كما سلم « هوبز » بذلك من قبل ، على أن يكون هذا النزول للجماعة ، مع الاحتفاظ بحق التفكير والكلام والكتابة ، ولكنه لم يبين لنا أسباب هذا التحفظ فى جلاء .

فسلطة الدولة تقوم فى رأى « سپينوزا ، » على الخضوع ، ومن الواجب اذن على الدولة أن تجاهد بجميع الوسائل فى سبيل الحصول على هذا الخضوع أو تأييده ولو بعامل الخوف مادام الفرد لايخضع بدافع العقل ، ولكن الخضوع ذاته هو الذى يخلق الرعية ، لا الدافع الى الخضوع .

ومتى كان هناك عدم اكتراث باساس الخضوع ، وكان الأمر قاصراً على ايجاد مركز للسلطة ، والمحافظة على هذا المركز فان سلطان الدولة يبقى محروما من أى أساس أدبى ، اذ لاوجود لالتزام بالخضوع .

ولقد وقف « سپينوزا » عند انشاء سلطان فعلى ،دون أن يتعدى هذا الحد ، وكذلك كان شأن الفيلسوف أوستن (Austin) ، ولكن الدكتور « هوجو كراب » الذى اعترف ايضا بان أصل سلطان الدولة فى الطاعة ، جعل يبحث عن التزام بالطاعة ، ولكن هذا الالتزام لايمكن أن يصدر الا عن حق ، لأن التزاما قِبَل الدولة ، يجئ مستقلا عن الحق ، وخارج حدود الحق ، لهو أمر فى غير المقدور ايجاده ، فبنسبة مساهمة الدولة فى تكوين الحق تكون قدرة الدولة على ممارسة السلطة ، ولكن « سپينوزا » يستخلص الحق من السلطان الناجز على نقيض الدكتور « كراب » ، ولذلك فلا يمكن الاخذ بوجهة نظره من هذه الناحية .

فالأمر الهام الذى انطوى عليه علم الدولة فى أيام « هوبز » و « سپينوزا » هو قيام أساس الدولة أو السلطة العامة على نمط جعل الدولة تظهر فى مظهر سلطان ذى سيادة يعمل القانون على مقتضاه ولا متسع بجانبه لسلطان مستقل عنه ، ومعنى القانون هنا هو القانون الوضعى المرتبط بالدولة ذات السيادة ارتباطاً مطلقاً ، وهو مختلف اختلافاً تاما عن القانون الطبيعى ، لأن هذا القانون يكتسب قيمته من تلقاء نفسه ، ومن الواجب أن يكون القانون على هذه القيمة نظراً لأن السلطة العامة تعتمد على القانون الطبيعى بنسبة ما حصلت عليه الدولة من قسط السيادة ، على نقيض رأى « سپينوزا » حيث يقدر أن قوة القانون لا تترتب على تكديس السلطان الفعلى . وإنما على سند قانونى هو الميثاق الاجتماعى أو ميثاق الخضوع .

على أن أهمية القانون الطبيعى صارت فيما بعد أعظم من أهميته التى انحصرت فى خلق أسانيد قانونية ، وقد تم ذلك أيضا فى اليوم الذى اشتقت فيه من القانون الطبيعى تلك المهمة السياسية التى وجب على الدولة أداؤها ، وهناك قواعد مبدئية وفيرة ذات قيمة إجبارية إلزامية تبين واجبات الدولة التى يجب عليها قانوناً أن تفى بها (راجع الدكتور هوجو كراب — علم سيادة الدولة ص ١٣٠ و ١٣٤) .

ولننتقل الآن الى رأى بعض الفلاسفة فى أسباب العقد الاجتماعى ، ولنشرحه فى إيجاز على أن نعود اليهم فى المكان الخاص بأثر تطورات فكرة الدولة فى القانون الدولى .

رأى پوفندورف Puffendorf

١٦٣٢ — ١٦٩٤

١٣ — انتهى بحث « پوفندوف » الى النتيجة التي وصل اليها « جروسيوس » من قبل ، ولكنه اختلف معه فى أسباب هذا العقد ، إذ رد أساسه الى الخوف من الأشرار ، (راجع كتاب پوفندورف فى القانون الطبيعى والقانون الدولى) .

رأى توماسيوس Thomasius

١٦٥٥ — ١٧٢٨

١٤ — ولقد انتحل « توماسيوس » نتائج « پوفندورف » ولكنه أقام أساس العقد على الحب .

رأى بوسويه Bossuet

١٦٢٧ — ١٧٠٤

١٥ — وضع « بوسيه » كتابه (Politique tirée de l'Ecriture Sainte) ، ولقد تضمن هذا الكتاب السياسى المستمد من الكتاب المقدس صيغاً شبيهة بالصيغ السابقة ، اذ رأى « بوسويه » أن الشهوات التى تفشت بين الناس استلزمت قيام جماعة مدنية تتألف وفاق ميثاق يولى القوة جميعها موظفاً أعلى يقبض على زمام السيادة « المُلْكَة » .

رأى چون لوك John Locke

١٦٣٢ — ١٧٠٤

١٦ — وقال لوك إن مبدأ فكرة الجماعة هو رضاء أعضائها وحده ، ولا يجوز أن يكون غير ذلك ، فالأثر المترتب على العقد الاجتماعى بصفة خاصة هو ضم شتات حق العدل المبعثر فى حالة الطبيعة ونقله الى الجماعة ، « راجع بحث فى الحكومة المدنية » ، ولقد استلهم المسيو Burlamaqui (١٦٩٤ — ١٧٤٨) الفيلسوف لوك عند ما وضع مؤلفه « مبادىء الفقه السياسى » .

فضل لوك

١٧ — ولكن لوك لم يلهم المسيو بورلاماكى وحده ، بل الهم غيره من الكتاب والفلاسفة العالميين .

كان « لچون لوك » فضل السبق فى ايضاح المهمة الجديدة للقانون الطبيعى ، وهى المهمة التى ارتقت ونمت فى المانيا بفضل دعاية « پوفندورف » و « توماسيوس » و « ولف » فالاستبداد المستنير الذى ارتفع علمه ورفرف خلال القرن الثامن عشر وادى إلى اصلاحات اشتراكية ، قد وجد فى نظريات الحق الطبيعى ساعدا قويا يعاونه فى أداء مهمته .

كانت مهمة الدولة فيما تقدم هذا العهد هى السهر على النظام والسكينة والطمأنينة وتحقيق الغرض من السلطان ، ثم اضيف إلى هذه المهمة مهمة أخرى القت النور على الغرض من الثقافه الذى أسموه فى ذلك الحين « الفائدة فى سبيل المصلحة العامة » ، ولقد شعر الناس قاطبة بالحاجة إلى تحسين الموقف الاجتماعى ، وانتظروا من السلطة أن تحقق الاصلاحات الضرورية ، لأن القانون الطبيعى يرسم لهذه السلطة مايجب عليها تنفيذه ، والقانون الطبيعى يلقى مقاليده إلى العقل فى حالة كهذه

ولا يعمل إلا بارشاداته وتعاليمه ، دون أن يحسب أى حساب لما تم تاريخيا ، ذلك بان الناس يعتقدون بأن السلطة وهى راغبة فى الخضوع لمطالب العقل تكون بحال يمكنها من إحداث انقلاب فى الجماعة بقوة إرادتها ، وسلطان كاتها ، ولكن الحق الفلسفى الذى صدر عن السلطة بهذه الطريقة قد اقام الدليل على عجزه عن متابعة تحقيق هذا الغرض ، فكانت النتيجة الوحيدة التى تم جنيها تدخلا ممقوتا من قبل السلطة ، ولقد اقترن هذا التدخل بانكار الحرية الشخصية انكاراً مطلقاً ، ثم أصبح القانون الطبيعى مجرد حق العقل ، حتى لقد قال الفيلسوف الهولندى (سبرويت Spruyt) ضمن كتابه (Geschielenis der Wysbegeerte) ص ٥٠٥ طبعة سنة ١٩٠٤) إن بداية هذا الرأى هى النظرية القائلة : « الانسان كائن عاقل ، ولا يجوز أن يكون له رأى الا ماطابق العقل ، كما لايجوز له أن يبيح مواقف تتناقض والعقل »

وإذن فلا مناص من أن نمحص كل شئ حتى نعلم مبلغ قوة المقاومة التى افرغت على اساسه ، وأن نجرد أنفسنا عند التمحيص من كل عامل غير عامل النزاهة فى التقدير ، لأن الفكرة المجردة ، الفكرة النزيهة هى وحدها التى تعين على معرفة المقياس المؤدى لبيان متانة أسس الدولة وقوانينها ، فبالعقل نستطيع تقدير قيمة النظام القائم ، والاستعاضة عنه بنظام جديد للأشياء ، فمدرسة القانون الطبيعى للقرن السابع عشر كانت اذن قائمة على العقل ، دون التاريخ ، ولهذا السبب وحده قد اتفقت هذه المدرسة اتفاقا تاما وعصرا تهيأ الناس فيه للخلاص من الامر الواقع نهائياً .

ولكن القانون الطبيعى لمر معنوى ، فهو يقوم مبدئيا على النظر الى الانسان وفاق قيمته وهو فى حالة الطبيعة ، دون اعتبار لحقيقة الواقع الذى تكشف التجاريب عنه ، على اننا نجد أن ظاهرة الانسان هى رغبة أو ميل أو جنوح رغماً من تعقيد الكائن الانسانى ، وهذه ظاهرة يصدر عنها حق الدولة بناء على ضرورة منطقية ،

ولكن العالم الهولندى « جروسيوس » يرى هـذا المصدر فى « التشوق الى الاجتماع » (Appetitus societatis) أما « هوبز » فيراه فى الخوف ، وأما « بوفندورف » فيراه فى كل منهما ، وأما « ولف » فقد رأى هذا المصدر فى الرغبة فى الكمال ، والكمال علة قيام الحق وقيام الدولة .

فى القرن السابع عشر

١٨ — ظهرت نتائج نظرية الدولة محسوسة ملموسة خلال الثورة الفرنسية ، فسلطة الملك المطلقة قد استعيض عنها بسيادة الشعب ، والسلطة التشريعية التى قطعت كل صلة انشأها التاريخ واحكم ربطها بالواقع ، قد حاولت أن تصلح الجماعة والنظام السياسى على نور العقل وحده،وهذا ماخص المشرع دون غيره بالقدرة على اصلاح الدولة والجماعة ، ولكن خطل هذا الرأى قدأدى الى بعث الرجعية من قبرها بعد انطفاء الثورة ، وخمود جذوتها ، ولما بعثت هـذه الرجعية حشدت قواتها وهاجمت ثمرات العقل من كل ناحية ، فشاهدنا رد فعل يقاوم سيادة الشعب مقاومة عنيفة قاسية ، ثم رأيناالشعب يعمل ضد دولة البوليس ، ثم ضد العقل ، وضد حقه فى السيادة أيضا وكل هذا جاء أثراً مترتباً على المدرسة التاريخية .

أثناء الثورة

١٩ — وجدير بنا أن نتساءل فى هذا الموقف عن المعتقدات التى سادت الثورة الفرنسية ، وعن أهمية هذه المعتقدات تلقاء السلطة العامة لنعلم أن أهم معتقد ساد الثورة الفرنسية فيما له مساس بأصل فكرة الدولة هو أولا معتقد سيادة الشعب على النمط الذى شرحه روسو ، وثانياً معتقد انفصال السلطات وفاق نظرية منتسكيو Montesquieu ، وإذن فلنقل كلمة عن سيادة الشعب ، على أن نرجىء الكلمة الخاصة بنظرية انفصال السلطات الى البحث الخاص بالثورة الفرنسية ومبادئها ضمن الجزء الثانى من هذا الكتاب

رأى چان چاك روسو J. J. Rousseau

١٧١٢ — ١٧٧٨

عقده الاجتماعى

٢٠ — لقد كان فى وسعنا أن نضيف أسماء أخرى الى القائمة السابقة التى احتوت أسماء كبار الفلاسفة الذين عنوا بنظرية العقد الاجتماعى، ولكن ما أوردناه من أسماء فيه الكفاية للتدليل على أن « روسو » قد تصيد من أسلافه ومعاصريه جميع العناصر التى تألفت منها نظريته التى أخذت بها الثورة الفرنسية، وعملت بها على أنها صناعة، أو عملة فرنسية ضربت فى باريس، ولكن الزعم بأن « روسو » ابتدع هذه النظرية أمر لا يدهش المطلعين بقدر ما يدهشهم وجود اسمه على مقربة من عقول كبيرة ضمن القائمة التى أعدت لبيان أسماء الذين سلموا بنظرية العقد الاجتماعى، فأنت تقرأ اسم « چان چاك روسو » على مقربة من « أبيقور » و « توماسيوس » و « هوبير لانجيه » (Hubert Languet) و « بوسويه » ، فاذا صح أن دعاة نظرية العقد الاجتماعى قد اتفقوا على نقطتين أو ثلاث من النقط الجوهرية الخاصة بهذه النظرية، ولا سيما نقطتي حالة الطبيعة الهمجية، وحالة الاجتماع الاختيارية، فان كلا منهم قد أدخل على النظرية عناصر خاصة غيرت النتائج تغييراً عميقاً، ولكن ذيوع اسم « روسو » على أنه أول من ابتدع هذه النظرية لمن أدهش الأمور، وأبعثها على الاغراق فى الهزؤ بمزاعم من قال ذلك، لأن « روسو » إذا كان قد فصل النظرية تفصيلا فاق كل تفصيل سابق ولاحق، وإذا كان قد بز غيره بلا منازع ولا معارض من ناحية الشكل، فانه أبعد الناس عن أن يكون أول من ابتدع هذه النظرية

بناء روسو

٢١ — شيد « روسو » بنـاءه فى دقة ، وأحكم تفاصيله ، ووثق تناسبها وانسجامها ، وإنك لتجدن هذا البناء الشامخ الخداع بزهوه وسطوعه ، فى كتابيه « خطبة فى أصل عدم المساواة بين الناس » و « العقد الاجتماعى » .

ولكنك إذا تلوت أحدهما، وانتقلت الى الآخر، لمست تناقضاً وتغيراً فى فكرة « روسو » ، وفى المقدور أن نتبين فى سهولة ذلك التعارض القائم بين الكتابين ، أو بين الحلمين اللذين أوردهما بصدد أصل الدولة، دون أن يعني بالتوفيق بينهما أقل عناية .

كلمة إجمالية عن النظرية

٢٢ — تناول روسو نظرية سيادة الشعب القديمة ، وتناولها كفكرة أو عقيدة على نقيض المتقدمين ، كى يسد بها حاجة الروح الفرنسى الذى كان يتطلب غذاء من أفكار عامة لا عوج فيها ولا دوران .

استخلص روسو من نظرية سيادة الشعب فكرتها العامة ، وشرحها شرحاً على وتيرة شرح منتسكيو لنظرية انفصال السلطات ، أما فى انجلترا فان الاصطلاحات السياسية لم توضع تحت تأثير فكرة معنوية عامة ، ولكنها تحققت بناء على أغراض عملية مادية ، فتولد عن النظام الملكى الدستورى فى انجلترا شكل الحكومة البرلمانية ، وهى حكومة إذا نحن نظرنا اليها من الوجهة النظرية كانت متناقضة جملة مع المنطق ، اما اذا نحن خبرناها من ناحية مظاهرها الملكية ، فلا معدى لنا عن ان نرى الحكومة الديموقراطية البرلمانية متينة الدعائم ، محكمة البنيان .

ولقد رأى الفرنسيون ان ليس فى وسعهم أن يأخذوا بذلك الشكل الحكومى المعقد الذى انطوى على الحكومة البرلمانية الانجليزية ، ولا ان يدافعوا عنه ، ولذلك قطع الشعب الفرنسى علاقته بالنظام الملكى فى سنة ١٨٤٨ .

وقصارى القول ان العقلية التى سادت هذا الكتاب تتضح فوراً من ان كتاب « روسو » قدسد حاجة فى فرنسا بشرحه فكرة سيادة الشعب التى امكن استخدامها فى القرن الثامن عشر على اعتبارها عقيدة عملية ضد النظام الملكى ، كما تتضح هذه العقلية من الكلمة الشهيرة التى بدأبها « روسو » كتاب « العقد الاجتماعى » (راجع برناردان ده سان بيير Bernardin de Saint Pierre ـ (حياة چان چاك روسو وأعماله، طبعة موريس سوريان سنة ١٩٠٧) وهارولد هوفدنج (Harold Hoffding — روسو والفلسفة) ترجمة J. de Caussange طبعة سنة ١٩١٢) ، ولدمون دريفوس بريزاك (Edmond Dreyfus Brisac) طبعة سنة ١٨٩٦ — « منذ العقد الاجتماعى الى مبادىء الحق)

تناقض نظرية « روسو »

٢٣ — لقد بدأ « روسو » كتابه « العقد الاجتماعى » بقولة : « ولد الانسان حراً ولكنه فى الاغلال أينما كان ، فكيف تم هذا التغيير ؟ إنى لاجهل ذلك ، ثم ماذا يبرر هذا التغيير ؟ ليس فى مقدورى أن اجيب على هذا السؤال » ، ومعنى هذا أن روسو لايريد أن يقوم بمباحث تاريخية عن أصول الدولة ، ولكنه يريد شيئاً آخر هو بيان مشروعية السلطة ، ولذلك عالج بحوثه .

لم يعن المؤلفون الذين سبقوا عهد « روسو » بوصف حالة الطبيعة وصفا ضافيا ، أما « روسو » فانه اتخذ من هذه الحالة اساس نظريته ، وحالة الطبيعة هذه هى حالة الهمجية ، ولقد عاشها الناس سعداء فى بداية الرأى ، وقد تمتعوا فيها بحرية القبول أو الرفض من جهة ، والمقدرة على اصلاح الحال من جهة أخرى ، وهذا ماقاله « روسو » ولعمرك انه قول فيه موقفان يؤديان مباشرة إلى زعزعة هذه السعادة ثم الى انهيارها .

وجعل هذا الفيلسوف يفيض بعدئذ فى التدليل على أن الملكية الخاصة ،

والصناعة والزراعة ، وما الى ذلك من وسائل تمدين العالم قد أدت الى ضياع العالم الانسانى بالقضاء على المساواة ، فترتب على هذا الموقف حالة حرب مهلكة بشعة ، استنكر الناس استمرارها ، وبخاصة الأغنياء الذين جعلتهم هذه الحرب هم وثروتهم هدفا لافدح الكوارث، واشق النكبات ، وحطباً جافا داخل خطيرة نيرانها ، قبل أن ينال الفقراء ذلك ، حتى ولو كانت رفاهتهم طارئة موقتة ، ولاسند لها الا القوة ، لأن القوة تدفع القوة ، وتقضى على الرفاهة والثروة التي كانت القوة أساسها ، فلوضع حد لهذه الحالة . دفعت الضرورة الغنى الى اخراج انضج مشروع تمخض عنه الفكر الانسانى ، وهو مشروع يقضى بان يستخدم القوات جميعاً لمصلحته ، حتى قوات هؤلاء الذين يهاجمون الغنى ، كما يقضى هذا المشروع ، بان يتخذ الغني من خصومه أنصاراً له ومدافعين عنه ، وأن يلهمهم حِكما جديدة ، ويفيض عليهم نظما اخرى ، هى أيضاً لمصلحته بقدر ما كان القانون الطبيعى ضدها

« ولما انتهى الغنى من شرح وجهة نظره ، وابان لجيرانه بشاعة ذلك الموقف الذى يلجئهم جميعاً إلى أن يتسلح بعضهم ضد البعض الآخر ، ويجعل نفقة الاحتفاظ باملاكهم وصيانتها من العبث بحيث تعدل هذه النفقات حاجاتهم ، دون أن يستطيع واحد منهم أن يجد فى موقف كهذا أمنه وسلامه ، سواء أ كان فقيراً أم غنياً ، ولما انتهى الغنى من هذا الشرح انتحل فى سهولة أسبابا خاصة للوصول بها الى غايته ، فقال لهؤلاء الجيران : « لنضم صفوفنا حتى نقى الضعفاء شر الاضطهاد ، ونكبح جماح ذوى المطامع ، ونكفل لكل امرئ حيازة مايمتلك ، ونضع لوائح العدالة والسلام ، تلك التى يلتزم الجميع بمراعاتها ، دون استثناء أى فرد ، حتى يتم تقويم شهوات الحظ واصلاحها ، بان يأخذ كل من القوى والضعيف نفسه باحترام الواجبات المتبادلة ، وقصارى القول اننا نرى من الواجب أن لانوجه قواتنا ضد انفسنا ، وأن نحشدها على النقيض من ذلك ونركزها فى سلطة عليا تحكمنا وفاق قوانين عادلة ،

تحمى جميع اعضاء الجماعة وتذود عنهم ، وتحول دون أن تصيبهم عادية العدو المشترك باذى ، وتحيطنا جميعا بوفاق ابدى » .

« لقد كانت خطبة أقل قيمة من هذه تكفى لتذكى الحمية فى النفوس الخشنة السهلة الانخداع ، لأن مشاغلهم وخلافاتهم التى كان يعوزها الحل ما كانت لتغنيهم عن محكمين يفصلون فيها ، وجشعهم الشديد ما كان ليبيح لهم أن يغفلوا ضرورة قيام الحكام إغفالا يستمر زمناً طويلا ، ولقد تجاوز الجميع حدودهم بعد تحطيم أغلالهم ظنا منهم أنهم تخلصوا من كل قيد ، وضمنوا حريتهم ، ذلك بأنهم إذا كانوا قد أوتوا من العقل ما يكفى للشعور بالمزايا المترتبة على قيام نظام سياسى ، فان تجاربهم قد قصرت عن استكناه الأخطار الناجمة عن تجاوز حدود هذا النظام ، ولكن هناك نفراً كان كفأ لأن يعرف أضرار السرف قبل وقوعه ، وهؤلاء الذين كانوا أهلا لذلك هم أنفسهم الذين وضعوا نصب أعينهم أن يستفيدوا من تجاوز حدود السلطة ، ولذلك رأى الحكماء ان الواجب يقضى بتوطين النفس على تحمل تضحية شطر من الحرية فى سبيل صيانة الباقى ، شأن الجريح يبتر ذراعه كى ينقذ باقى الجسم .

« كان هذا أصل الجماعة ، أو كان هذا ما يجب أن يكون أصل الجماعة ، ولكن القوانين التى بثت فى سبيل الضعفاء عقبات جديدة ، وأفاضت على الغنى قوات لم تكن فى قبضته من قبل ، هدمت الحرية الطبيعة بلا عود ، واقامت الى قيام الساعة قانون الملكية ، واعدمت المساواة ، و بنت صرح القانون الذى لا يندك ، ولكنها بنته من سلب ونهب ، واخضعت النوع الانسانى جميعا للعمل والعبودية والشقاء منذ ذلك الحين ، ارضاء لفائدة بعض ذوى المطامع ، (راجع خطبة روسو عن أصل عدم المساواة بين الناس جزء ٢ . »

هكذا كانت الصورة التى صورها « روسو » للعقد الاجتماعى خلال أزمات

قاصمة انعقدت فى سمائها سحب من التشاؤم ، ارخت على العالم سدولها المظلمة ، ولقد أغفل الناس ذكر هذه الصورة ، وكفوا عن خوض الكلام فيها ، ذلك بان « روسو » شرح الموضوع شرحا مستفيضا فياضا بالتفاؤل بعد شرحه السابق .

اكتشف « روسو » خلال حقبة التفاؤل وجها آخر للميثاق الاجتماعى ، ولقد جاءت صورة هذا الوجه الجديد ساحرة منصفة ، بقدر ما كان الوجه الأول مغضبا مظلما ، ولذلك حق علينا أن نقارن بين الرأيين المتتابعين ، لأن فى هذه المقارنة معنى نستبين منه قيمة اتزان فكرة الفيلسوف « روسو » ، وجدية بنائه .

استأنف روسو الكلام عن الغرض الذى افترضه ، وهو ما أسماه تجوزا بمؤامرة الاغنياء ، فقال « انى لافرض ان الناس قد وصلوا الى هذه المرحلة التى تعترض العقبات الضارة فيها سبيل بقائهم فى حالة الطبيعة ، وان هذه العقبات قد تغلبت بقوة مقاومتها على القوات التى يستطيع كل شخص أن يستخدمها ليبقى فى هذه الحالة ، وعندئذ تعجز حالة الهمجية عن البقاء و ينعدم النوع الانسانى اذا هو لم يغير طريقة وجوده » ، وهذا التغيير لا يمكن أن ينطوى على تدخل اكراهى ، لأن القوة تستطيع أن تخضع حشداً ، ولكنها تعجز عن حكم جماعة ، فمن فى وسعه أن يكره أقل عدد على الخضوع للعدد الاكبر اذا لم يكن هناك تعاقد سابق ؟ ان الواجب يقضى بالرجوع الى اتفاق أولى (راجع العقد الاجتماعى جزء أول فصل ٥)

ولكن لامناص من أن يصطدم تعاقد كهذا بعقبة كأداء ، ذلك بان « روسو » لم يرد أن يحتذى « هوبز » و يسلم بأن الجميع ينزلون عن حقوقهم لمصلحة شخص واحد ، ليتوصل إلى تأييد الاستبداد ، وحكم الفرد المطلق ، بل انه طالب على نقيض هذا الفيلسوف الانجليزى بان يحتفظ كل طرف فى التعاقد بحريته الشخصية ، لأنه يرى أن هذه الحرية مما لا ينزل عنه ، ولا يجوز أن تمس بسوء ، واليك الصيغة التى وضعها « روسو » بصدد هذا الموضوع :

« ايجاد هيئة اجتماعية تستخدم القوة المشتركة فى سبيل الدفاع عن كيان كل عضو ، وعن ماله ، وحمايتهما ، وأن تكون هذه الهيئة واسطة اتحاد كل فرد مع الجميع ، دون أن يخضع كل فرد مع ذلك إلا لنفسه ، وأن يبقى حرا كما كان فى الزمن السابق »

ولقد اغتبط « روسو » بان وجد فى العقد الاجتماعى واسطة تذليل هذه الصعوبة ، وحلها ، فكتب يقول : « إن نصوص هذا العقد قد حددتها طبيعة الميثاق تحديداً من شأنه أن يؤدى بكل تغيير فيها الى أن يجعلها عقيمة ، ولا أثر لها ، ولذلك وجب ان تبقى هذه النصوص فى كل مكان كما هى ، وان يسلم بها الجميع ضمنا فى كل بقعة ، وأن يستمر الاعتراف بها إلى ان ينتهك الميثاق الاجتماعى ، فيسترد كل فرد حقوقه الأولى ، ويزاول حريته الطبيعية بعدفقدان حريته المصطلح عليها ، وهى تلك التى نزل عن حريته الطبيعية فى سبيل الحصول عليها ، حتى وان لم يكن نصوص هذا التعاقد قد صيغت فى صراحة وجلاء .

« والملحوظ فى هذه النصوص انها تتناهى جميعاً الى نص واحد ، هو انتقال كل عضو بما له من حقوق الى حظيرة الجماعة كلها انتقالا تاما ، بما ان كل فرد قد وهب فى بداية الرأى نفسه بقضها وقضيضها للجماعة ، فالموقف واحد اذن بالنسبة للجميع ، ولما كانت المساواة فى الموقف هى هكذا . فليس من مصلحة أحد أن يجعل هذا الموقف مبهظا للآخرين »

على أن هذا الانتقال يتم فى غير تحفظ ، واذن فليس لاحد أى مطلب خاص ، وليس للخاصة أن يحتفظوا بأى حق يتطلب القيل والقال ضرورة ، فيؤدى بالجماعة الى أن تكون عقيمة ظالمة . « وقصارى القول إن الانسان ينزل عن نفسه للجميع ، ولا ينزل عنها لواحد ، وبما أن كل عضو يربح من الآخر نفس الحق الذى ينزل عنه له ، فيكون قد كسب عدل مافقد من حق على نفسه ، أضف الى ذلك القوة التى يكسبها

فوق قوته ليحافظ بها على ماله من حق » « فاذا نحن اقصينا عن الميثاق جميع العناصر التى لاتمت الى جوهره ، كان لامعدى لنا عن أن نجد هذا الميثاق يتناهى إلى الصيغة الآتية : « يضع كل منا شخصه وكل سلطانه على الشيوع تحت تصرف الادارة العليا للارادة العامة التى تستقبل كل عضو كجزء لايتجزء من المجموع »

« وعندئذ تزول الشخصية الخاصة بكل طرف فى التعاقد ليحل محلها ما يترتب على الميثاق من هيئة أدبية عامة تتألف من أعضاء بقـدر عدد أصوات الجمعية ، وتستمد هـذه الهيئة وحدتها ، وأنانيتها المشتركة ، وحياتها ، وإرادتها من هذا الميثاق ذاته ، وهذا الشخص العـام الذى يتكون هكذا باتحاد جميع الأشخاص الآخرين كان يسمى فيما مضى « المدينة » ، أما اليوم فتسمى الجمهورية أو الهيئة العامة « دولة » إذا وقفت موقفاً سلبيا ، و « دولة سيدة نفسها » إذا وقفت موقفاً إيجابيا ، و « سلطنة Puissance » عند مقارنتها بغيرها ، وأما الأعضاء فيسمون شعباً على وجه التعميم ، ووطنيين على وجه التخصيص ، إذا هم اشتركوا فى السيادة ، ورعايا عند مايخضعون للقوانين » (راجع العقد الاجتماعى — فصل ٦ من الـكتاب الأول) .

ويقول « روسو » إن هذا الميثاق الاجتماعى هو « القانون الوحيـد الذى تستوجب طبيعته قبولا إجماعيا ، لأن الاجتماع المدنى هو العقد الوحيد الذى يجب أن يتوافر فيـه عنصر الارادة أكثر من أى عقد آخر فى العالم » فالمعارضون فى الميثاق يُقْصَوْن عنـه باعتبارهم أجانب بين الوطنيين « ومتى تكونت الدولة كان الرضاء ماثلا فى شخص ممثلها » (راجع العقد الاجتماعى الجزء الرابع فصل ٢) ، وإذن فلا حاجة للاجماع حتى يتقرر قانون ويصدق عليه وينفذ ، ويلوح أن الغالبية تكفى لبيان الارادة العامة متى تجلت فكرة واضحة من عمل الجماعة ، وعقيدة الارادة العامة هى الوسيلة التى مكنت « روسو » من صيانة الحرية والحقوق الفردية لـكل

إنسان ، ومع ذلك فان التعبير بالارادة العامة لمن أشد التعبيرات غموضاً ، وهذا ما سنتبينه عند الكلام عن السيادة .

ولكن المهم عند « روسو » هو مشروعية السلطة ، وهذه المشروعية تتطلب فى رأيه قيام « جماعة » تدافع بقوتها المشتركة جميعاً عن كل إنسان ، وعن موقف كل شريك ، وتحميه ، على أن تكون هذه الجماعة واسطة اندماج كل فرد فى المجموع ، بشرط أن لا يخضع الفرد إلا لنفسه ، وان يبقى حراً كما كان قبل تكوين هذه الجماعة » وهذا ما يتم لو أن كل فرد تنازل عن حقوقه للجماعة ، غير ان اقتران هذا الحرمان بمساهمته فى سلطان الجماعة أمر لا مناص منه ، فالفرد يفقد اذن حقوقه على أنه فرد ليكون سيدا باعتباره عضوا فى الجماعة .

ولقد قال الدكتور « كراب » ان هذا التعليل لا يجدينا فتيلا ، ما دامت السبل قد سدت أمام معرفة السر التاريخى لهذا الميثاق الاجتماعى ، وفضلا عن هذا فان التاريخ لا يُدلى برأى قاطع فيما يتعلق بمشروعية الواقع ، وهذه نقطة مبدئية فى بحث « روسو » ، ومع ذلك فاننا نجد فى كتابات « روسو » الأخرى مجرى آخر لافكاره ولاسيما عند ما يقارن بين الفرد والدولة فيقول : من الممكن أن نعتبر الهيئة السياسية كجسم نظامى حى ، يحاكى جسم الانسان ، فاذا نحن اتخذنا من الشعب نوعا من الجماعة كونا إذن جسما له وجود مستقل تخضع له حياة الأفراد ، ومعنى هذا أن قيمة أهمية المجموع تفوق قيمة أهمية الأجزاء ، وهنا تستظهر فضيلة طبيعية تنحصر فى تأسيس السلطان الأعلى فى الوقت الذى تتأسس فيه الجماعة .

ولهذه الجماعة ارادة يسميها روسو « ارادة عامة » . وهذه الارادة العامة تنكشف عندما يفصح الأهالى عن ارادتهم ، ولكن هل هذه الارادة العامة هى إرادة الجميع حقاً ؟ لقد تناول « روسو » هذا التعارض مرات عديدة ، و بحث عن الفارق بين الارادة العامة وإرادة الجميع فى واقع الانتخابات ، فاذا استرشدت الانتخابات بالمصلحة

العامة كانت نتيجتها هى الارادة العامة ، أما اذا فازت المصالح الخاصة فى ميدان الانتخابات فان نتيجتها لا تصل الا إلى ارادة الجميع .

ولقد لاحظ الفيلسوف الالمانى شتال (Stahl) ان « روسو » لم يبين إلا ضمانة واحدة للانتخاب الأول المشبع بالمصلحة العامة ، وهذه الضمانة هى حل جميع الصلات الطائفية التى تربط الفرد بالدولة ، لأن وجود الجماعات التى تضم الوطنيين وتتألف منهم هو وجود من شأنه أن يعوق بيان الارادة العامة بياناً تاماً أو يمنع ظهورها .

أما اذا كان لامناص من وجود رابطة بين الوطنيين تقوم على أساس تعلقهم بالجماعات السياسية ، فيرى روسو أن « الارادة العامة تترتب دائماً على العدد العديد من التفاوت التافه » . ولكن اهمية المصالح التى تستبقى الوطنيين منقسمين تزداد فى الحالة التى تتجزء فيها الجماعات تجزئة عميقة ، ومن الجائز أن تكون مصالح كهذه مفسدة للنتيجة عند تكوين الارادة العامة ، فلا نصل إلا الى نتيجة أقل من ان تكون عامة ، « ومن المهم اذن فى سبيل تحقيق الارادة العامة أن لاتقوم فى الدولة جماعات سياسية جزئية ، وأن لاينتخب الفرد إلا وفاق رأيه الخاص » ويستخلص « شتال » من ذلك صراحة أن « روسو » يرى كل حياة طائفية أو حزبية ضارة ، إذ لا متسع فى نظريته إلا للأفراد ، وبما أن هؤلاء الأفراد هم الذين يكونون إرادة الدولة لزاماً ، وبما أن الحرية لا تكون مضمونة إلا إذا خضعنا لما سننا ، وحددنا ، وادعمنا بأنفسنا ، فاننا لا نجد عند « روسو » أسمى من إرادة الانسان ، وهى إرادة يقوم عليها الحق بغض النظر عن كل صلة تربطه بأى غرض يمكن لجوهر الارادة أن يستعير منه قيمته ، وبالتالى قوته الاجبارية الالزامية ، وإذا كنا نلاحظ من جهة أخرى أن « أصوات العدد الأكبر تلزم جميع الآخرين » فان تفوق الأغلبية وحدها يستظهر تحت ستار « الارادة العامة » ويكون هذا التفوق هو السيادة ذاتها بيد الغالبية ، وسنرى عند الكلام عن الحرية تفصيلا فلسفيا وافياً عن الارادة .

الثورة الفرنسية وسيادة عقيدة « روسو »

٢٤ — ان تأويل كتاب « روسو » على هذا النحو هو التأويل الذى ساد الثورة الفرنسية، وأدى الى التصريح بان المشرع هو صاحب الحق وحده فى اصلاح الدولة، وان سلطانه لا يحده سلطان ، وان الثورة هى الوسيلة الطبيعية لاعلان ارادة الشعب ، بغض النظر عن حق نواب الامة ، واذا كان الفرنسيون قد فهموا نظرية « روسو » على هذا النحو فان العلماء قد فهموها أيضا على هذا النحو فيما بعد ، فالعقد الاجتماعى الذى وضعه « روسو » قد أصبح الكتاب المشئوم الذى جعل الناس يقضون أوقاتهم فى التسلية بنقده واستخراج درره كما يقول الدكتور « كراب » (ص ٥٦٢ جزء ١٣ سنة ١٩٢٦ من مجموعة دراسات لاكاديمية القانون الدولى التابعة لمؤسسة كارنيجى التى تأسست فى سبيل السلام الدولى)

نقد كتاب العقد الاجتماعى

٢٥ — لقد هوجم العقد الاجتماعى ، ولم يكن هذا بالامر العسير ، فالسلطة العامة التى اشتقت من هذا العقد لتتمع بحقوق الأفراد ، وعقيدة تكوين الجماعة من الأفراد ، وسلطان الارادة المعادل لسلطان القانون، ومبدأ الأغلبيات المعترف به كمبدأ سياسى لا أقل ولا أكثر ، كل أولئك كان موضع نقد عميق جدا ، وقد تم هذا النقد على نور النتائج الضارة التى ترتبت على المعتقدات السياسية خلال الثورة الفرنسية ، ولما كان لهذا النقد قيمته ، فقد حق علينا ان نجتزىء عنه بالآتى :

المؤلفون الفرنسيون وكتاب العقد الاجتماعى

رأى شارل بيدان Ch. Beudant

٢٦ — قال المسيو « شارل بيدان » ضمن كتابه « الحقوق الفردية والدولة » ص ١٦٧ : « كان من الواجب علينا منذ زمن طويل ان لا نعتبر كتاب العقد الاجتماعى

عملا جديا من ناحية كونه نظرية فلسفية سياسية » ،وفى الحق اننا لنحار فى تكييف سبب الشهرة التى ادركها « روسو » اذا نحن حملنا النفس ما لا تطيق ، واجهدناها بمطالعة كتاب العقد الاجتماعى مطالعة رجل منتبه يقظ يريد ان يصل الى الحقيقة على نقيض أنصار « روسو » .

فالمدقق فى فهم هـذا الكتاب ، والمحقق فى تمحيصه يحكم بلا شك أنه جاء خليطا من الآراء العميقة الدقيقة ، ولكنه فى الوقت نفسه يرى انه قد تأسس على علل فاسدة زائفة ، وأحيانا خشنة تغشاها سفسطة لا تعرف أولها من آخرها ، ولولا دهان من الروعة الظاهرية الخلابة ، وسطوع مصطنع ساحر ، لما كان لهذا الكتاب أية قيمة ، أما اذا انت وضعت أفكاره تحت المجهر ودرست أثناءها ، وحللت خلاياها ، فلا غرو انك تقنع بانها على جانب واضح من السخف ، وقسط جزيل من الصبيانية ، بل قل إنها أفكار غير مفهومة فهما جيدا كالتعبير بالارادة العامة ، وعناصرها المتضاربة.

إن القيمة الجدية لهذا العمل هى حقا فى لغته الساحرة الصافية السلسة العذبة ، أما مجموع الكتاب فقد ارتدى ولا شك ثوب أى كتاب يخرجه للناس كاتب فاسد التدبير ، اخرق الرأى ، ولاسيما من تلك الناحية التى ضربها مثلا يحتذى ، وقدوة ينسج على منوالها ، فنموذجه الاستقصائى قد انحصر فى استخلاص النتائج المنطقية من مبادىء متصدعة ، ومقدمات فاسدة منهاره ، صورها روسو فى صورة مبادىء صحيحة ، وكساها لحما ، واستودعها خفة و رشاقة وجاذبية ، أو قل مع القائلين انها آراء ممسوس ، لا تستطيع أن تعرف فكرته الثابتة وقت الافاقة إلا نادرا .

رأى چول لمتر Jules Lemaître

٢٧ — وكتب « چول لمتر » فى شىء من التواضع ضمن كتابه (چان چاك روسو ص ٢٦٥ و ٢٦٦) يقول : « إن كتاب العقـد الاجتماعى من الكتب التى

يشار الى تنافر أقوالها ، وغموضها ولبسها بالبنان . . . . . . و إنى لأ قر بأنى أتنسم فى العقد الاجتماعى بعض آثار الخبل العقلى » ولـكنه مع ذلك مجنون ذكى للغـاية ، ومن الواجب أن نقر له بذلك .

وهنالك آراء أخرى سنراها على التتابع ولاسيما رأى « أميل فاجيه Em. Faguet » فى كتابه « الليبر البزم » Le Liberalisme ، وهو رأى تطلع عليه فى الجزء الثانى عند الـكلام عن الحرية .

روسو يقدر نفسه

٢٨ — ولـكن « روسو » وضع كتابه ذات يوم فى الميزان ، ولما قدر قيمته ، اعتـذر عن « قصر نظره » ، واعترف بأن الواجب كان يقضى عليه بأن يجعل هذا النظر « مثبتاً دائماً فيما حوله »، والغريب أن « روسو » لم يصغ الى هذا الصوت الذى هتف فى أعماقه بالحقيقة ، ولو أنه لبى هذا النداء لـكان من الجائز أن يستفيد الأدب الفرنسى من « روسو » ، وأن يوفر على العـالم السياسى ما عاناه من النتائج التى ترتبت على أشأم أسباب الاضطراب والضلال كما قال بعض الـكتاب الفرنسيين.

إن الحـكم الذى أصدره « روسو » على نفسه هو فى ظاهره حكم ظالم ، ولـكنك إذا نظرت اليـه موضوعاً انقلب الاجحاف عدلا ، والظلم إنصافاً ، وجزمت جزماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، بأن « روسو » أصدر هذا الحـكم فى فترة الافاقة من الجنون الذى أسنده اليه زملاؤه الفلاسفة ، ومن الضرورى أن نستعير من « روسو » بعض تعليلاته الممتازة الخـاصة بالنقط الجوهرية من العقد الاجتماعى لندلل بها على عدالة هذا الحـكم موضوعاً .

فمن طرائفه التى نسوقها أن حالة الطبيعة هى الأساس الجوهرى للعقد الاجتماعى، فاذا انعدم هـذا الأساس اندك الصرح ، وأصبح من المستحيل قيامه ،

ولـكن المؤلف قد اعترف بأن حالة الطبيعة فرضية ، ولقد قال فى هذا الصـدد :
« فلا يتصورن قرائي إذن أنى أجرأ على الاغتباط بمشاهدة ماظننت فى بادى الرأى أن من المتعذر رؤيته ، لقد بدأت ببعض تعليلات ، وجازفت ببعض احتمالات وفروض ، ولم يكن ذلك على التحقيق أملا فى أن أصل الى حل المشكل ، أو رغبة فى إيضاحه وبيانه فى ثوبه الحقيقى ، وفى وسع آخرين أن يقطعوا فى هذه السبيل مرحلة أطول من تلك التي قطعتها ،دون أن يتيسر لأيهم أن يدرك الغرض المنشود ، إذ ليس من التافه أن يستبين الانسان مافى طبيعته الحالية من أصيل ، أو مصطنع دخيل ، كى يعرف حالة ليس لها وجود ، بل وربما لم يكن لها فيما مضى أى وجود ، ومن الجائز أن لا يكون لها فى المستقبل وجود قط ، مع أن الضرورة تقضى بأن نعلم عنها رغم ذلك أفكاراً محدودة دقيقة ، كى نحكم حكما صحيحاً على حالتنا الحاضرة » ، ولعمرك إن هذه الطريقة طريقة علمية عجيبة ،فهى تشترط علينا أن نعلم مالم يكن له وجودسابق كى نحكم حكما صحيحاًعلى الواقع الآن ،ولـكنه إرشاد يتوجه به «روسو» الى الشعوب البلهاء لاقتيادها ، وهذه شهوة قد حملت روسو على أن يفسد آراءه بدافع التزلف الى الشعوب والتقرب اليها والتأثير فيها .

على أن الغرض الذى اثاره « روسو » هو فرض خاطىء إذا نحن استمسكنا بحكم « روسو » ذاته ، ولـكن ماذا يهم هذا الخطأ اذا علمنا أن هذا الفيلسوف نفسه قد لاحظه ثم عدل عنه ، ثم قرره على انه حقيقة لامرية فيها ، وقـد اعترف بذلك ضمن عبارة صريحة ، لاغموض فيها ولالبس ، ولـكنه اعترف بذلك لانه كان فى حاجة الى أن يقرر ماقرر ، فهل هذا الانكار من الأكاذيب الفاحشة التى القاها روسو فى محيط الفـكر الانساني زراية بقرائه ؟ أم ان اختلال العقل هو الذى أملى هذه الاكذوبة كما أملى اللهجة الـكتابية التى فاقت كل حد فى البلاغة ؟ ليس لنا الا أن نختار واحداً من هذين السبيلين ، ولنصغ الى روسو بعدئذ وهو يقول :

« ولم يخطر ببال اغلب فلاسفتنا أن يتشككوا فى وجود حالة الطبيعة ، بينما مطالعة الكتب المقدسة تجعل من البدهى أن هذه الحالة لم يعشها الانسان الأول الذى افرغ الله سبحانه وتعالى عليه الحكمة والهمة والنور . وإذا نحن اضفنا إلى هذا مايعتقده كل فيلسوف ، وجب علينا أن ننكر وجود حالة الطبيعة قبل الطوفان، اللهم الا إذا كانت الحوادث الاستثنائية قد القت الانسانية فيها ، وهذا الأمر العجيب يستعصى الدفاع عنه ، ومن المستحيل اثباته .

« فلنبدأ اذن باستبعاد جميع الوقائع ، إذ لا اتصال لها بالموضوع مطلقاً ، ومن الواجب أن لانعتبر البحوث التى نقوم بها فى هذا الصدد كحقائق تاريخية ، وأن نسوقها باعتبارها تعليلات فرضية ، معلقة على شرط ، وتصلح لالقاء النور على طبيعة الأشياء اكثر مما تصلح لبيان اصل الجماعة المدنية الصحيح ، وليس من شبيه لها غير تلك الفروض التى يفترضها علماء الطبيعة حيال تكوين العالم » (راجع مقدمة الخطبة الخاصة باصل عدم المساواة — لروسو)

فهل من الواجب الرد على روسو بان الطبيعيين الذين هم كغيرهم من بنى الانسان عرضة للخطأ لاينفكون دائماً يبذلون قصارى جهدهم فى مداراة اخطائهم ، واجتنابها بالاعتماد على الفروض الجغرافية والجيولوجية والكيميائية الخ. وهى الفروض التى يمكنهم جمعها من هنا ومن هناك ؟ إن هؤلاء العلماء لايفترون لحظة عن أن يلاحظوا وفاق مقدورهم انهم يقدرون الوقائع ويعتبرون بها ، أما « روسو » فقد اجترأ على انزال العناية بالواقع منزلة الاحتقار والزراية ، مع أن السياسة علم فى اشد الحاجة الى الملاحظة ، بل ان افتقار السياسة إلى الملاحظة يفوق حاجة علم الطبيعة اليها ، لأن جوهر السياسة هو فى الملاحظة والمشاهدة ، وهذا مايحملنا على أن نتلوا فى دهشة قول « روسو » فى عقده الاجتماعى : « فلنبدأ أولا باستبعاد الوقائع ، اذ لا اتصال لها بالموضوع مطلقاً » ، أما ما يتصل بالموضوع حقا وفاق رأيه انما « التعليلات الفرضية المعلقة على شرط » ، بل إن هذه التعليلات هى الموضوع ذاته .

فهذه الحالة ، حالة الطبيعة التى ظهرت لنا الآن فى صورة فرض مجرد من الحقيقة التاريخية ، أو من شبه الحقيقة التاريخية قد صارت الحقيقة بعينها ، وصارت دفعة واحدة الحقيقة الوحيدة التي عززها « روسو » بقوله :

« أيها الانسان ! اصغ إلى ايا كانت المقاطعة التى تعيش فيها ، وأيا كان الرأى الذى كونت ، اليك تاريخك كما رأيت أن أقرأه فى صحف الطبيعة التي لا تكذب دون الاسفار التى وضعها ابناء جنسك فنطقت عن الهوى ، بهتانا ، ومينا ، إن كل مافى هذه الصحف التى اسطرها الآن صحيح ، لم يتطرق إليه الباطل إلا ما كان من عندى ، ولكنى لا أدرى ماذا أضفت »

ان هذه الجملة قد علمتنا كل شيء ، انها علمتنا أن الذكريات والوثائق والتقاليد والوقائع الثابتة لا قيمة لها ، ولا حساب ، وكل ماله قيمة فى الوجود هى « الطبيعة » فى الصورة التى يتصور « روسو » انه رءاها فيها ، فالطبيعة هى فى النهاية حلم ، أو تصور مختل الاتزان صدر عن مخبول ، وهذا الحلم الذائب ، هوذلك الذى أعد ليكون أساساً ترتفع فوقه كل نظرية العقد الاجتماعى ، وهى نظرية كل ما فيها زائف ، بما ان كل ما فيها قد إستمد كل شيء من عناصر نفس « روسو »

فهل من الضرورى بعدئذ ان نتناول الكلام عن تفاصيل العناصر التى تكون منها هذا البناء الخرافى ؟ لقد عجز المؤلف عن أن يأتى بالاسباب التى تمكننا من الاستيثاق بمتانة هذا البناء ، ولذلك حق علينا ان لانفصل الأمر تفصيلا .

نظرية العقد الاجتماعى قَبْل « روسو » وبعده

٢٩ — ولكن اذا كان هذا هو الموقف الذى يحتم الواجب ان نقفه تلقاء « روسو » فليس من الجائز ان نقف مثله ازاء من تقدم « روسو » أو تأخر عنه من المؤلفين الذين سلموا بنظرية العقد الاجتماعى .

لم يُقِم واحد من هؤلاء الفلاسفة الدليل على وجود هذا العقد الاجتماعى ، وليس

فى ذلك مايدهش ، اذ لافارق بين العقد الاجتماعى وحالة الطبيعة من ناحية الاثبات ، فكلاهما لايمكن اقامة الدليل على وجودها ، وأيهما لا يقل عن الآخر تعارضا مع الوقائع المعروفة ، والتقاليد الانسانية العريقة .

ولقد قال لنا « نيبوهر » (Niebuhr) فى كتابه « التاريخ الرومانى » (جزء ٢ ص ٥) : « وليس فى الوسع إلا أن نرفض التسليم بخطأ هؤلاء الذين قد جعلوا الجماعة ، وكل ماترتب عليها من نظم نتيجة عقد أولى ، إذ لاشىء أخطر ولا أشد تعارضا والاجتماع من فكرة كهذه ، ففى أى عصر من العصور التاريخية درسنا فيه الانسان وعرفناه وجدنا الحكومة قائمة دائما فى كل مكان ، وعلمنا ان تكوين الجماعة سابق على ذلك ، فالظن بان الانسان قد استطاع فى وقت من الاوقات أن يقيم خارج الجماعة خلال زمن متراوح فى الطول والقصر لهو كالظن بان الانسان استطاع ان يعيش مجردا من مؤهلاته الضرورية للحياة الحيوانية ، فالانسان اجتماعى أصلا ، وليس له من وجود ممكن إلا فى الجماعة ، ولا نستطيع أن نفهمه إلا مولوداً فى الدولة »

نفى العقد الاجتماعى

٣٠ — لو كان هذا العقد الاجتماعى قد أبرم حقا لكان من أهم الحوادث التاريخية بلا منازع ، ولسُجِّل فى حوليات الانسانية بلا شك ، فكيف إذن نستطيع أن نبرر نسيان الشعوب لذكرى هذا الميثاق ؟

ولو أن هذا العقد أبرم حقا فى بادى الرأى ، لجاء متماثلا بجوهره على الأقل فى جميع البقاع العالمية ، فكيف يتسنى لنا شرح قيامه عن طريق نظم متنافرة ؟

إن هذا الاجماع لم يتم إلا بتوافر الاجماع ، فكيف إذن لا نجد أثراً لعمل المنشقين عليه ؟

إن تكوين هذا التعاقد كان يتطلب ضرورة قيام المساواة أصلا ، فكيف يمكن تبرير هذه المساواة فى غضون حرب سادها حق القوة دون سواه ؟

واذا نحن انتقلنا الآن من الشكل الى الموضوع قذفنا بانفسنا الى أعماق بعيدة فى عالم الخرافة ، فالنزول التام عن الجسم والروح والمال ،والتسليم بهذا النزول فى سبيل تكوين الجماعة لاينتهى عند « هوبز » الى النظام الذى ينتهى اليه عند « روسو » ، ولكن هذا النزول مع ذلك ينتهى عند الفيلسوفين الى نتيجة واحدة هى الظلم المروع ، غير ان « هوبز » كان منطقيا مع نفسه عند ما سلَّم بهذه النتيجة على نقيض « روسو » الذى انكرها ، واذا أردنا الآن أن نبين الادلة التى عزز بها « روسو » نكران هذه النتيجة ، كان علينا أن نحشد من الاباطيل جيوشا ، ونبنى من السفسطة جبالا سيرها « روسو » بسحره اللفظى صاغرة ذليلة فى سبيل تأييد نظريته،ولنصغ الآن الى قول المسيو (فاريل سوميير Vareilles Sommiéres) فى كتابه (المبادىء الاساسية للقانون ص ٩٥) : « لقد زعم « روسو » ان كل فرد يكتسب سلطاناً على الآخرين بقدر ما يخولهم مما له من سلطان على نفسه ، فهو يتلقى اذن مما لهم من سلطان على أنفسهم عدل ما ينزل عنه لهم من سلطان على نفسه ، واذن فهو لا يخضع فى نهاية الأمر إلا لنفسه ، ولذلك فانه بقى حراً كما كان فى السابق .

« ومن المستحيل ان نعزز بطريقة ما أجزاء من هذه شيئا غير صحيح بالمرة كهذا الزعم .

« فلكى يكون للشركاء سلطة تعادل ما سلم به كل منهم لغيره حق أن يتم أحد أمرين :

« فاما أن يكون كل فرد قد اكتسب حق الزام جميع الآخرين بارادته وحدها واما أن يكون اجماع الوطنيين وحده قد تلقى سلطة الأمر والالزام،و إذن يكون من الجائز فى الحالة الأولى أن يعرقل كل فرد أوامر مواطنيه بأوامر مناقضة يصدرها مباشرة ، اما فى الحالة الثانية فيكون من الجائز لكل فرد أن يحول دون تنفيذ القوانين التى

لا تروقه بمجرد امتناعه ، ونـكون فى الحالتين محقين تماما اذا نحن قلنا ان كل وطنى قد خول من السلطان على غيره مثلما لغيره على الآخرين ، أو قلنا أن لـكل فرد لا يطيع إلا نفسه .

« ولـكن من المؤكد فى الحالتين أيضا أن يكون العقد الاجتماعى عملا لا معنى له ، ولا موضوع ، ومن شأنه أن يؤدى الى تفشى الفوضى التى كان من الواجب على هذا العقد أنه يقضى عليها .

« ولذلك فان « روسو » لم يقترح هـذا الحل أو ذاك ، وانما نص بتعاليمه أن اعضاء الجماعة قد ضمنوا العقد الاساسى اقتراحهم القاضى بسريان قانون الاغلبيات .

« وإذن لم يكن روسو فى حل من أن يزعم ان كل فرد قد اكتسب سلطة على الآخرين بقدر ما اكتسبوا من سلطة عليه ، فـكل إنسان ينزل عن نفسه كلها كما قيل ، ولا يتلقى الاذرات منعدمة القيمة ، ولـكن من المؤكد أن لـكل فرد سلطة على غيره ، وهى سلطة قد تـكون اقل مما لهم عليه من سلطان تارة ، وأوسع طوراً ، فاذا كان الفرد من الأغلبية كانت سلطته أوسع ، أما إذا كان من الاقلية فتكون سلطته ضئيلة ، فالعقد الاجتماعى ليس عقد مبادلة أو معاوضة ، وانما هو عقد خاضع للحظوظ والحوادث باعتبار أن مهمته هى توزيع السلطة بين اعضاء الجماعة .

فاذا أنت قلت إن الانسان يخضع لنفسه ، لأنه اشترك فى وضع العقد الأصلى الذى نص المبدأ القائل بان الأغلبية تسن القانون ، كان من الممكن ان نجهر جميعا ، معتمدين على هذا التعليل ، بان الناس الذين خضعوا لملك مطلق ، وأن الفرد الذى اسلم زمامه للعبودية والرق لم يفقدا شيئاً من حريتهم ، وانهم يخضعون لانفسهم عند ما يخضعون لمن اختاروه ولى أمرهم . »

على أن هناك فلاسفة اكثر جلاء من « روسو » . ولقد استطاع هؤلاء أن يتجنبوا هذه السفسطة ، ولـكن هؤلاء الذين قدموا لنا فـكرة العقد الاجتماعي فى غلاف من

الحذر والتبصرة والحكمة تذليلا لما يترتب عليه مباشرة من صعاب شائكة ، لم يستطيعوا أن يتفادوا صراحة أو ضمنا النتائج السيئة المتولدة عن هذه النظرية ، فكانت هذه النتائج سلطاناً قويا على اثبات فساد النظرية ، خذ مثلا خلو العقد من نص يمكن الانسان من هدم الجماعة التى تجيء وفاق إرادتنا إذا هى جنحت الى الظلم واستبدت باستبقائنا فى سلك عضويتها كرها منا ، أوخلوه من نص يمكننا على الأقل من الخلاص من القوانين التى لاتروقنا بما أننا لسنا اعضاء فى هذه الجماعة إلا بارادتنا وقبولنا و رضائنا .

إن الذين رأوا أن يتقوا النتائج السيئة باتباع مبدأ « روسو » القائم على سريان القرار النهائى الذى تصدره الأغلبية دون تعديل أوالغاء ، يفتحون الباب على مصراعيه امام البُلْه والمجانين ليسودوا ، واذن فهم يفتحون هذا الباب أمام اسوأ نوع من انواع الاستبداد ، أما قولهم انهم يطيعون انفسهم باتباع رأى الأغلبية فانه تعزية واهنة ، وتسلية واهية ، لاتطفىء دمعهم المتدفق تحت سياط المظالم التى يقاسونها ، بينما هم يحتفظون بكامل حريتهم إذا كانوا من حزب الأغلبية .

تقدير روسو بعض التقدير

٣١ — ولكن « روسو » قد تمتع أخيراً بشىء من التقدير ، ذلك بأن بعض الفلاسفة قد أصدروا كتباً قضت على جحود من أنكر جميل هذا الفيلسوف على العالم ، وفى مقدمتهم ليبمان « Liepmanne » ، (فلسفة الدولة سنة ١٨٩٨) وفرانز هيمان « Franz Haymann » (فلسفة روسو الاجتماعية) ثم بوزانجيه « Bosanguet » (النظريات الفلسفية للدولة) .

ومع ذلك فقد وضع الأول والثانى نظرية عصرية اعتمد فيها على آراء « روسو » على حين انه لايمكننا أن نصف كتب « روسو » بأنها قائمة على نظرية علمية رغم غزارة

أفكارها ،وهذا مايدعونا الى القول بأنهما لم يصلا الى غرضهما وهو الدفاع عن « روسو . »

ولقد اعترف « بوزانجيه » بهذه الحقيقة صراحة ، إذ قرر أن زمان « روسو » قد استطاع أن يفهمه بنسبة انطباق عمله على أفكار عصره ، وتوافق تعبيراته ومعتقدات وقته، و بهذه النسبة أيضاً امتد سلطانه على الثورة الفرنسية، ولكنه ،مع ذلك نفث فى الأشكال القديمة روحاً جديدة من نواح عديدة،ولقد جاهد جهاداً عنيفاً لصب هذه الأفكار الجديدة فى صيغها ، فنجح بعض النجاح ، ولكنه ضل خلال اصطلاحات كانت أدعى الى الحيرة والاضطراب .

ومن بين ما ابتكره « روسو » من الأفكار المخصبة، نجد عقيدة الارادة العامة على أنها إرادة الهيئة الاجتماعية ، فالشعب أو الجماعة هيئة أدبية عمومية لها بموجب هذه الصفة إرادة تختلف عن إرادة الأفراد ، والدولة على أنها شخص مستقل بنفسه يكون قد تأسس بموجب هذه الحالة ، و إرادتها بما انطوت عليه خاصة تكون فى المكان الأعلى وجها لوجه حيال إرادة الافراد الخاصة ، وهذا الذى انطوت عليه إرادة الدولة خاصة مستمد من غرض الدولة ، وما غرض الدولة إلا العناية بالمصلحة العامة ، فاذا كانت ارادة الدولة التى صدرت كقانون قد تشبعت بالمصلحة العامة ، فان الارادة العامة تستظهر ، ولقد قال روسو : « ان المصلحة المشتركة تعم الارادة اكثر من عدد الاصوات الذى لايجمعه غير تلك المصلحة ، فالقيمة الذاتية للقانون هى اذن تلك التى ترتكز عليها طبيعته الالزامية ، فاذا نحن اعتمدنا على ذلك وجدنا أنفسنا والارادة العامة أمام سلطان يسرى بحكم قوته الذاتية ، وهذا ما يعبر عنه بقولهم : « سلطان الحق الغير الشخصى » وهنا تظهر الفكرة العصرية من الدولة ، ومن المؤكد أن « روسو » لم يدرك هذه الفكرة العصرية تمام الادراك كما قال الدكتور كراب فى كتابه علم سيادة الدولة (ص ١٣٧ و١٣٨)

ولقد عني بوزانجيه عناية خاصة ببذل الجهد فى سبيل تبيان أهمية مؤلفات

«روسو» من هذه الناحية وكشف عن ان فلسفته قد اعتبرت القانون والحق كقاعدة مبدئية تحقق أمَس حاجة من حاجات الانسان بنسبة تمكين الحرية من البقاء ، أى بنسبة سيادة العقل الانسانى ، وهكذا نستطيع أن نفهم كيف يمكن اكراه الانسان على أن يكون حراً ، ومعنى كلمة الحرية هنا غير معناها فى بداية «العقد الاجتماعى» حيث قصد فى أول الأمر الحرية الطبيعية ، أى حالة المشيئة الاستبدادية ، والاكراه والحرية لا يتطاحنان فى سبيل القضاء على بعضهما بالتبادل عند مايطارد الاكراه الضعف فى أعماق الانسان ، أى عند مايفتح السبيل أمام القوات الروحية بعد اجتثاث أصول الضعف .

لم تكن هذه الافكار ذات سلطان على العلم السياسى ، ولذلك اهملت ، واعتبر «روسو» رمز الافكار الثورية ، أما اليوم فقد عرف الناس أن هذا الفيلسوف قد تجاوز حدود عصره من نواح كثيرة ، ولكنه تجاوز هذه الحدود بافكاره ، دون نظريته التى يضيع الوقت سدى فى سبيل العثور عليها ، (راجع صلاتي بجان جاك روسو لدوسو Dusaulx -- طبعة سنة ١٧٩٨)

كان العقد الاجتماعى للثورة الفرنسية كالأنجيل ، ولقد ساعد مساعدة كبرى فى احلال نظام يرمى إلى المساواة فى الحق ، ويعترف للشعب بنفوذه فى الحكومة محل النظام القديم .

ولقد كانت انجلترا نموذجا لهذا النظام الجديد حيث استعار منها العالم أول نظرية رمت إلى ايجاد ضمانات منتجة تكفل حقوق الانسان ، ولما كان حق الثورة لايوصل بعيدا فقد بحثوا عن نظام سياسى يؤدى إلى ايجاد ضمانات سياسية لقيام حكومة حسنة ، وكان «لوك» أول من وجه النظر إلى هذه النقطة ، ثم نقلها عنه منتسكيو الى القارة الأوروبية وهذا ماسنراه فى مكانه الخاص عند الكلام عن الثورة الفرنسية . ثم عند الكلام عن دولة القانون .

الفصل الخامس

نظرية الأصل الاكراهى للدولة

Origine violente de l'Etat

١ — لقد أشرنا فيما تقدم الى أن « بودان »(Bodin) قد تناول فى كتابه « الجمهورية » فكرة الأصل الاكراهى للدولة ، إذ سلم بأن تكوين الجماعة راجع الى « تعاقد » أو الى « إكراه الأقوى » ، على أن « بودان » يرى أن هذا السبب الأخير هو السبب العادى الطبيعى لتكوين الدولة ، و يندد بوحشية السادة الأسلاف وهمجيتهم فيقول : « لم يكن للأوائل شرعة شرف أو فضيلة أعظم من قتل النفس واستباحتها ، واغتصاب الأموال وانتهابها ، أو إذلال الناس واستعبادهم » .

ولقد أفصح « Bœhmer بوهمر » عن رأى يماثل هذا عند ما قال : إننا إذا محصنا على التوالى ميلاد أهم الدول وارتقاءها ، لاح لنا أن الاكراه وقطع الطريق والسلب والنهب من العناصر المكونة للدولة .

أما « Carey كاريه » فقد رأى فى الدولة الهمجية سلطاناً أقامه منسر من قطاع الطرق واللصوص ليحكموا به رفاقهم أو سكان المقاطعة التى سادها الارهاب .

ولقد تناول المسيو « Oppenheimer أوپنهايمر » هذه الفكرة وأفاض فى شرحها ، ولذلك حق علينا أن نلخص هنا هذا الرأى العصرى .

رأى أوپنهايمر

٢ — يرى هذا الكاتب أن جميع تعاريف الدولة التى سبقت تعريفه قد جاءت خاطئة فاسدة ، لأنها قامت جميعها على قواعد « القانون السياسى » ، وهى

قواعد من الواجب أن لا نعتمد عليها ، أما وجهة النظر الاجتماعيــة فهى وحدها التى نستنير بها ونقرها لزاماً ، فما هى إذن هذه الوجهة الاجتماعية ؟

تتناول الدولة موضوعاً عالميا من الناحية التاريخية، ولذلك جهر « أو پنهايمر » بأننا « لانستطيع أن نفهم لُبَاب الدولة إلا بدراسة علمية تنطوى أهم نقطها الـكبرى على التاريخ العالمى كله ، والنظرية الاجتماعية هى وحدها التى عملت فى هذا السبيل حتى الآن ،وهو سبيل العلم الصحيح الواسع ،أما النظريات الأخرى فانها تكونت على أنها نظريات مدرســية ، فما يجب أن نثبته أولا هو الرأى القائل بأن كل دولة كانت لا تزال دولة مدارس ، وكل نظرية سياسية كانت ولا تزال نظرية مدرسة ، ونظرية المدرسة ليست ثمرة تمحيص العقل ، ولـكنها ثمرة الارادة المشوبة بالطمع وحب القيادة ، فهى لا تقيم أدلتها توصلا للحقيقة ، ولـكنها تدلى بها كأسلحة تعتمد عليها فى معمعان تصول فيه المصالح المــادية وتجول ، فنظرية المدرسة ليست علماً ، وإنما هى شبه علم ، والوقوف على معنى الدولة يبيح لنا أن نقدر طبيعة النظريات السياسية ، ولـكن معرفة هذه النظريات لا تؤدى بأى حال الى تعرف طبيعة الدولة » (راجع الدولة — ص ٣ — أو پنهايمر) .

ولـكننا رأينا « أو پنهايمر » يكشف لنا عما انطوت عليه ظلمات هذا السبيل، ويرينا أن نشوء الدولة قد قام على نظام من نظم الافتراس ، فالانسان الذى سادته غريزة البقاء ، أينما كان ، واقتادته ذليلا أسيراً يسمع رنين الاصفاد ، وكأنها أحيانا توقيعات على قيثار يشجيه ويسليه ويغريه ، — هذا الانسان الغر المحزون المفتون قد استطاع أن يصطنع لنفسه وسيلتين يرضى بهما حاجاته،وهما وسيلة العمل والسطو ، واذا أنت توسعت فى تطبيق الوسيلة الاخيرة كشفت بهذا التوسع عن حرفة الحرب ، ولقد قال هذا المؤلف الشهير بصدد هذا الموضوع : « ولقد اقترحت أن يطلق اسم الوسيلة الاقتصادية على العمل الشخصى، والمعاوضة المنصفة عن العمل الخاص، مقابل عمل الغير ، وأن يطلق اسم الوسيلة السياسية على التملك دون عوض عن عمل الغير »

(الدولةص١٤)ثم قال « إن الدولة هى تنظيم الوسيلة السياسية ، فليس اذن فى وسع الدولة أن تبدأ نشأتها إلا اذا استطاعت الوسيلة الاقتصادية أن تكدس كميات من المواد المعدة لسد الحاجات ، وتسنى للسطو أن يستولى عليها بالقوة المسلحة » (راجع الدولة ص ٥)

فنشوء الدولة بالمعني الاجتماعى هو فى الحرب ، « فالدولة اذن هى نظام اجتماعى يفرضه فريق غالب على فريق مغلوب خلال المراحل الأولى من وجودها ، ويكون فرض هذا النظام كله من ناحية نشأتها ، وفرضه كاملا تقريبا من ناحية طبيعتها ، فالغرض الوحيد من هـذا النظام هو إذن تنظيم سيادة الفريق الأول تلقاء الفريق الثانى عن طريق الدفاع عن سلطته ضد الثورة الداخلية ، والهجمات الخارجية ، مع العلم بان لاغرض من هذه السيادة فى أى وقت غير قيام الغالب باستغلال المغلوب اقتصاديا »

« وليس لأى دولة همجية قامت فى تاريخ العالم غير هـذه النشأة (راجع الدولة — ص ٦)

ثم استأنف « اوبنهايمر » الكلام فى هذا الصدد فقال فى ص ٤٨ من كتابه الدولة : « إن الجنسية والدولة والقانون والنظام الاقتصادى الأعلى وكل ماتفرع عن ذلك ، أوكل ما يمكن أن يتفرع عنه قد نبت معا فى لحظة واحدة ، هى اللحظة التى امتازت باهمية فذة فى تاريخ العالم ، ونريد بها تلك اللحظة التى ادخر فيها الغالب حياة المغلوب لأول مرة حتى يستغلها دواماً »

ثم قال : « .... فالدولة بالمعنى الاجتماعى لهذا الاصطلاح ليست إلا تنظيم الوسيلة السياسية ، فشكلها هو التحكم،ومعدنها هوقيام فريق أولياء الامور باستغلال فريق الرعايا اقتصاديا » (راجع الدولة ص ١١٨)

بين العقد الاجتماعى وفكرة الاكراه

٣ — قدمنا مافيه الكفاية للحكم على نظرية العالم الألمانى « أوبنهايمر » ،

وهى نظرية تقوم على فكرة ليست خاطئة كفكرة العقد الاجتماعى ، رغماً من انها ضربت بسهم بعيد فى عالم الانانية جعلنا نتصور أن أساسها قد نحت من المغالاة ، إنها ليست خاطئة ، وإلا لوجب أن ننسى ماعليه الانسان من جشع وطمع ، وأن نتعلق تعلقاً وثيقاً بتفاؤل اعمى بغيض ، حتى نضرب صفحا عن اعتبار الاكراه الحربى سببا من الاسباب المحتملة لتأسيس الدولة ، غير أن هذا الاكراه ليس هو السبب الوحيد الذى كون الدولة على مجرى التاريخ ، وإلا فقد حق علينا أن نتشاءم تشاؤما أسود ، وأن نتطير تطيراً ممقوتاً نكدا يفضى إلى اليأس من الاجتماع .

إن تأويل « اوپنهايمر » لا ينطبق والحقيقة تماما ، لاننا اذا قدرنا القوة بمعناها الدقيق ، فاننا نتأكد بانها تعجز وحدها عن ان تكره ، ولا تقوى على الالزام ، وما دام كل التزام صحيح فى حاجة الى توافر شرط الرضاء ، « ومادام ما تتمه القوة وحدها فى مقدور القوة أن تهدمه ، ومادام لم يكن للجماعة المدنية أصل غير الاكراه ، فان من المستحيل على هذه الجماعة أن تكون إجبارية ، أو موضع احترام ، أو محترمة ، لأن الثورة تصبح فى كل لحظة أول حق بين الحقوق اذا لم تصر أول الواجبات ، واذن فلن توجد الجماعة قانونا أبداً ، واذا وجدت فلن تستمر طويلا من ناحية الواقع (راجع ده فاريل سوميير ص ١٣٧)

ولقد استطاع « اوپنهايمر » ان يعدد الأمثلة ، ولكنها لا تدل على شىء ، لانها تدور حول تعديلات أدت اليها حروب شنتها دول تكونت ، دون ان يبعث عليها التكوين الأولى للجماعات السياسية ، وايراد هذا الاحصاء ليس مما يحملنا على تكوين العقيدة ، إلا اذا أثبت المؤلف أن الدولة لاتقوم إلا على الاكراه ، واستغلال القوى الضعيف ، والغالب المغلوب ، ولكنه لم يثبت ذلك ، ولن يستطيع الى اثباته سبيلا ، لانه غير صحيح ، واذا كان الواقع يؤيد أحيانا تفشى الظلم ، والاكراه ، والسلب ، والنهب إبان الناشئة الاولى للدولة ، فان هذا وحده استثناء

لايكفى لقيام الدولة ،ومادام الأمر كذلك فلا وجود لجماعة سياسية ، وكل ما يوجد هو هجوم الطموح الجامح، والجشع الشموس ،والغرائز الثائرة ، والشهوات المهتاجة .

رأى « بيدان Beudant »

٤ — ولقد اقترب رأى المسيو« بيدان »من الحقيقة ، وان كان لايزال معذلك بعيدا عن الصواب ، فهو يرى أن الدولة ترتكز فى بدايتها على « فكرة حماية تنتهى الى فكرة عدالة بعد أن تتنقى وتصفو ، فجميع السلطات كانت حامية فى بدايتها ، لانها تتولد لتذود وتدافع ، فلاجتناب ظلم الميول الفردية ، ولا رضاء الحاجة اليومية لقوة معتدلة، التجأ الناس فى بداية الأمر الى ايجاد سلطة رادعة، أو أبوية،أو دينية ، أو حربية ، ولما عجز الانسان عن أن يحمى نفسه من الغارات الخارجية ، ومن هجمات العناصر الداخلية ، وهجمات اخوانه ، بحث عن الطمأنينة فى فكرة الخضوع ، واعترف لزعيم ، مختلف الاسم ، بمهمة تقوم على سلطة تمكنه من تحديد حق كل فرد ، وكبح جماح المزاعم المتعارضة ، فكانت أول خطوة فى تكوين الدولة (راجع بيدان القانون الدولى والدولة ص ٩)

ولقد قال المسيو « بيدان » إن « أساس السلطة مادى بحت ، هو القوة » ولاشك ، ولكنها قوة لاتقوم لهاقائمة إذا تكونت من عناصر النهب والسلب والشر وحدها ، فهى إما أن تزول ومعها فريستها عند ماتتم انهاك المغلوبين ، وتستنفد قوتهم ، أو تحملهم على الفرار ، وإما أن تتطور ، لأن فكرة العدالة تتجسدها ، وهى فكرة من شأنها أن تدعو الى تأليف الجماعة التى لا تقوى على الحياة إلا فى ظلال العدالة » ، ولقد سلم « أو بنهايمر » بهذا الرأى الى حد ما ، دون أن يعترف به صراحة ، إذ شبه الغزاة الاولين الهمجيين بالدب المولع بالعسل ، يحطم خلية النحل ليلتهم قرص العسل بينما يأتى « النحال » فيما بعد لينظم استثمار النحل علميا ، ومهمة

النحال على مانعلم ليست بقاصرة على النهب ، لأنه مضطر فى سبيل رعاية مصلحته إلى العمل على ضمان الخلايا ، ومُكره أيضاً فى بعض الأحيان على أن يغذى النحل كى يتمكن من اجتياز الفترة الحرجة إذا عجز حصاد السنة ، ولكنها حماية ولا ريب مليئة بالانانية ، غير أنها أنانية مشروعة بما انها تطبق على الحيوان خاصة .

ولكن لماذا لا نسلم بأن الدولة صاحبة القوامة والوصاية على الناس تعمل على التوفيق بين مصلحة المحكومين والمهام الخاصة بالآداب والأخلاق والانصاف والواجب ، ما دامت هذه المسائل ليست بعيدة عن فكرة ذلك الذي نيط به أن يسهر على مصير البلاد وأداء التكاليف الخاصة بذلك ؟

الخلاصة

٥ — فالمستخلص إذن مما تقدم أن نظرية نشوء الدولة بالقوة والاكراه إذا كانت خاطئة من بعض النواحى فانها قد انطوت من نواح أخرى على عناصر تناولت أجزاء من الحقيقة دون أن تستكملها ، وبخاصة نظرية « أوپنهايمر » ، ولقد أصدر فوستل ده كولانج (Fustel de Coulanges) حكمه على ما تقدم من نظريات فقال : « ترى الأجيال العصرية بعقولهم أن هناك فكرتين غريزيتين تتعلقان بطريقة تكوين الحكومات، ولقد اضطرت هذه الأجيال الى أن ترى أحياناً أن الحكومات من أعمال القوة والاكراه وحدها ، وأحياناً من عمل العقل ، وهذا خطأ مزدوج ، إذ البحث عن أصل النظم الاجتماعية لا يكون فى ناحية سامية كالعقل ، ولا فى ناحية منحطة كالقوة ، لأن الاكراه لا يقوى على إقامة الحكومات ، وقواعد العقل عاجزة عن أن يخلقها ، ولكنك تجد المصالح فى المنطقة الفاصلة بين القوة الوحشية من جهة ، وبين الخيالات العقيمة من جهة أخرى ، أى أنك تجد المصالح فى تلك الناحية الوسط التى يتحرك فيها الانسان ويعيش ، وهذه المصالح هى التي تصطنع النظم ، وتقرر الطريقة التى يتم حكم الشعب على مقتضاها » .

إن فى هذا القول بياناً قيما يؤدى لنــا معاونة حاسمة فيما يتعلق بفهم الحقيقة الخاصة ببناء الجماعة المدنية ، وهو بناء قائم على الذوق السليم وتمحيص الوقائع .

الفصل السادس

التكوين الاختيارى الضرورى للدولة

Constitution spontanée et necessaire de l'Etat

شروط هذا التـكوين .

١ — إن السبب الحقيقى لتكوين الدولة هو كما قال « أو پنهايمر » سبب اجتماعى ، ولـكنه سبب اجتماعى بالمعنى الذى فسر به « اوجست كونت Auguste Comte هذه الـكلمة ، حيث قال : « إن الدولة حدث معقد ، فاذا أردنا أن نفهمه فقـد حق علينا أن ندرس فى آن واحد او على التعاقب ، عدداً من وجهات النظر المختلطة ، سواء أكانت وجهات نظر فلسفية أم تاريخية ، أم جنسية ، أم جغرافية ، أم اقتصادية ، ثم سياسية وقانونية ، لأن كل وجهة من هـذه الوجهات تـكشف لنا عن عنصر جوهرى من عناصر الدولة ، كما ابنا ذلك فى المقدمة .

يقول « اوجست كونت » ! « ان الدولة حدث معقد » فهى اذن لم تظهر فجأة بعد ابرام عقد عام كما توهم « چان چاك روسو » لأن الجماعة تتألف بعد جهد شاق طويل مطرد الرقى ، ولـكنه قد يكون رقياً سريعاً أو بطيئاً حسب الظروف والمناسبات .

الناحية الفلسفية

٢ — فاذا نحن درسنا موضوع ميلاد الدولة من الناحية الفلسفية ، أى اذا نحن بحثنا عن أسباب تـكوين الدولة من الناحية العامة الدائمة الثابتة التى تجرى على

وتيرة واحدة لا يعتورها تغيير ، ولا يتطرق اليها تبديل ، فاننا نستطيع إلى حد بعيد أن نقنع برأى افلاطون ونوافق عليه ، وهو رأى قد انحصر فى قوله إن ميلاد الدولة يستند إلى « حاجة الاجتماع » ، وقد يكون من الجائز أيضاً أن يوافق الناس على رأى ارسطو ، إذ يرى أن تكوين الجماعه المدنية « ثمرة الطبيعة » فعالمية هذه الأسباب ودوامها ، هما فى الواقع من الاسباب القوية الدالة على نشوء الدولة طبيعياً ، ولكن من الواجب أن نضيق دائرة البحث حتى نرضى العقل الانسانى .

إن الواقع يدل على ان الانسان لا يستطيع أن يتسلسل إلا بالازدواج ، ولا يمكنه أن يعيش بمعزل عن العالم إلا الى سن محدودة ، واذن وجب علينا أن نُدلى بملاحظة أولية ، وهى أن لا مناص من أن تتكون الانسانية من جماعات عائلية مهما كانت الحالة التى تعيشها ، ومن الغريب أن هذا الرأى يتفق ورأى « روسو » إذ يقول : « إن اقدم الجماعات كلها ، بل الجماعة الطبيعية هى جماعة العائلة ، على ان اتصال الأطفال بآبائهم لا يستمر إلا بقدر استمرار حاجتهم إلى حماية اباءهم ، فاذا انعدمت هذه الحاجة فان هذه الصلة الطبيعية تتصرم وتذوب . » (راجع العقد الاجتماعى جزء ٢)

ولكن هذه الصلة قد تكون عزيزة كما قد تكون واهنة واهية بلا شك ، والمهم ان تدوم طويلا حتى يتمكن الطفل النحيل من أن ينمو حتى تنمو معه صلة القرابة وتدعم ، على فرض ان الزواج مزعزع ، ومن الممكن أيضا أن نرى العادة ، وهى الطبيعة الثانية تعاون فى ردع الرجل ، وتعمل على اتزان حمية الشهوات التى تطوح به فى سبيل احساسات جديدة ، فالعائلة تؤلف ، طوعا أو كرها ، أول فريق لا تتطرق اليه الزعزعة نسبيا ، ثم لا يمر طويل زمن حتى نرى مختلف العائلات قد تجمعت لاسباب عديدة قوية من بينها غريزة الاجتماع ، وهذا ما عبر عنه ارسطو بقوله : « ان الاستغناء عن الاسرة يتطلب من المرء أن يكون أقل من الانسان ، أو أعظم من الآلهة » (راجع كتاب ارسطو — السياسة جزء أول فصل أول) ، ومن بين

هذه الاسباب نجد الضرورة أيضا ، فلو اجتمع الناس عرضا ، و بطريق المصادفة ، لـكان من الضرورى ان يشعروا فى الحال بان تعاون جهودهم قد خفف عنهم مشقة ارضاء حاجاتهم نظرا لتشابههم خلقة ، وتباينهم أهلية ، وهذه الملاحظة لها نتيجة هى قيام ما أسماه العالم بالتضامن رغما من السرف المخجل فى التعبير بهذه الـكلمة .

ولقد كشف المسيو دوجى (Duguit) ضمن بيان قيم عن ان التضامن بحكم الشبه فى الخلقة كالتضامن بحكم توزيع العمل ، كلاهما يقيم بين العاملين معا أحكم الروابط وأوثقها ، إذ من شأن العمل المشترك أن ينجز المشروعات حتى وان كان هجوما على عدو مشترك أو دفاعا ضده » (راجع له فور — الاتحاد المركزى والاتحاد الاستقلالى ، ص٢)

إن هذه الوجهة الفلسفية تؤدى بنا أيضا الى أن نلاحظ تولد السلطة بين هـذه الجماعات العائلية ضرورة ، ذلك بان من المحتم أن يكون لـكل جماعة زعيم أو رئيس ، ففى العائلة التى هى بلا شك نواة القبيلة ، نجد السلطة الزوجيـة ، والسلطة الابوية ، وهذه السلطة الأخيرة هى التى تقوم على قوة أدبية مقدسة ، لأن الأب هو شيخ المنزل أو قسيسه ، وبهذه المثابة يكون الوالد ترجمانا إجباريا بين أولاده والمعبودات العائلية المحضة ، وفاق ما أبان « فوستل ده كولانج » .

فى وسائل تـكوين السلطة

٤ — كانت الأسرة القديمة تحوى آلافا من الاعضاء أحيانا ، فـكانت اذن بيئة كبيرة ، لذلك كان لامناص من أن تثار فيها بعض المسائل المدنيـة والسياسية ، فسلطة الأب كانت إذن تجنح نحو هاتين الناحيتين ، ولـكننا لانستطيع والحالة هذه ان نتكلم عن السلطة المدنية والسلطة السياسية بالمعنى الصحيح للـكلمة ، لأن حدود الاسرة ضيقة مهما توافر أعضاؤها ، وكثر نفيرها ، لاسيما وان السلطة لايمكن أن تتخذ من الجيل الواحد أساسا ترتـكن عليه فى انبساطها .

واذا كان هـذا هو الواقع تلقاء السلطة السياسية والمدنيـة ، فان النقيض هو ما يقع ازاء الشئون الدينية العائلية المحصورة بين جدران أربعة ، ذلك بان الدين نواة هامة فى تـكوين الدولة ، ومهما كان الدين خشنا جافا ، لايتلاءم فى نظر البعض ومطالب الحياة ، فانه عامل من أقوى العوامل وأشدها على البلوغ بالعقل الانسانى درجة من السمو والنقاء والشحذ تجعل فى مقدور الانسان أن يدرك تفاهة الدين الخاص كى ينتقل من هذه المرحلة شيئاً فشيئاً ، و يتحرر من قيودها رويداً رويداً ، واذا لم يعتقد بوحدانية الله وصمدانيته ، وجبروته ورحمته ، وعلمه بما هو كائن وماسيكون فى كل زمان ومكان،فانه يجنح على الاقل الى تقدير فـكرة معبود مشترك بين جملة عائلات جمعت بينها المصادفة أو ضرورة الحياة المائلة فى المصاهرة ، وعندئذ نرى أن الحاجات الادبية قد اتفقت مع الحاجات المادية على تـكوين جماعات أوسع نطاقا ، وابعد مدى ، وأطلق نفوذاً وسلطانا ، وامتن عقيدة و إيمانا .

قامت الجماعات فى بادى الرأى على قاعدة المصلحة المشتركة ، ولـكن العقيدة سبقت الايمان ، والايمان تقدم الدين ، فكان كل ما يمكّن لأواصر الألفة بين الأعضاء ، ويضاعف رباط الاجتماع ويزيدها توثيقاً وإحكاماً ، إذ كان من النادر ألا نرى سلطان الدين قد اقترن بسلطان السياسة وازدوجا حتى جَبَّ سلطان الدين سلطان السياسة الى حد يتفاوت باختلاف الظروف وتباين الأحوال، بحيث صرنا نرى حق الشعوب الأولية حقا مقدساً فى بداية الأمر، وهذه القداسة كانت نتيجة لازمة ، إما بسبب المصدر ، وهو الأب ، و إما بسبب قداسة الزعماء الذين نيط بهم أن يحلوا محل الأب فى تكييف السلطان ، وأن يعملوا على احترام الوساطة بين الأعضاء وبين المعبودات ، أو بسبب اجتماع الناحيتين فى شخص واحد ، أو شخصية واحدة ، ولهذا كان الرئيس دائماً شخصية دينيـة ، أو كانت حكومته على الأقل تحتمى خلف ستار دينى يجعلها أكثر احتراماً فى أعين رعاياها .

فمن الواجب إذن من الناحية الفلسفية ، وعلى الخصوص من الناحية النفسية أن نضع نصب أعيننا هـذه الملاحظة التى تلقى النور على الواقعة العالمية المتعلقة باحتشاد بنى الانسان فى هيئة تسمى جماعة ، لأن الانسان ليس كائناً اجتماعيا فحسب ، وإنما هو كائن دينى أيضاً .

ولقـد قال الفيلسوف لويس ده بونال (Le vicomte L. de Bonald) فى الفصل السادس من كتابه « المبدأ الدستورى » ما يأتي :« إنتجع بعض العائلات ، الذين تسلسل بعضهم من بعض ، مكاناً فى العـالم الأرضى ، فوجدوا أن حياتهم وأموالهم أصبحت هدفاً للأخطار ، يتهددها عدو ذو بأس وسلطان ، أو فيضان نهر أو غارة حيوانات مفترسة ، ولـكن الخطر المشترك قد وحد الصفوف ، وألف بين قلوب هذه العائلات جميعاً ، فأصبحوا بنعمة الله إخواناً ، غير أن هذه الجماهير التى خلت من مرشد يهديها ، أو قائد يبصرها ، ومن المهالك ينجيها ، لم تر بداً من الفرار أمام الأخطار ، مع أن الأمر كان يعوزه المقاومة والجلاد ، والحزم فى النضال والجهاد ، وبينما كانت هذه الجماعة الحزينة المنكودة تصغى الى النصائح المتعارضة ، وتُقلِّب على جميع الوجوه آلاف وسائل الانقاذ التى ابتكرها الخوف والجزع ،وصورها لهم الوهم المترتب على العجز والفزع ، وتتحفز تارة للعمل على مقتضى بعض هـذه الآراء ، ثم لا تلبث أن تعدل عن العمل بها الى تنفيذ غيرها ، إذ قام رجل قوى بكلامه وعمله ، وجعل يتدفق ببلاغة ساحرة ، ويطلع عليهم بأفكار صائبة أو غير صائبة استهوت قلوبهم ، واستغوت عقولهم ، فأسلموا له قيادهم ، وكان هـذا الرجل ما سمى بالسلطة ،وهل كان من الجائز القول فيما له مساس بهذا الموقف إن فى وسع الشعب أن لا يخضع ؟ كلا ، إذ ليس فى طبيعة الانسان،ولا فى طبيعة الشعب أن يأبى العمل بالوسيلة التى تعرض لانقاذه ، عند ما تكون أول ضرورة من الضرورات ، وهى ضرورة العناية بالبقاء ، هى تلك التي تحمله على الشعور بالحاجة الى هذه الوسيلة ،لأن عقله فى حالة كهذه يكون مكرهاً على الأخذ بهذه الوسيلة والعمل وفاقها .»

وجهة النظر التاريخية

٥ — ولـكن اذا كان دين الانسان كنزعته الاجتماعية من اختصاص الملاحظة الفلسفية ، فان تفسيرها مما يتعلق بالواقع العملى ، وهـذا ما يظهر لنا وجهة النظر التاريخية مع ما يتعلق بها من التغييرات والتطورات المختلفة التى لايحصى عددها ، ولـكنها تغييرات وتطورات تشرح لنا كيف تـكونت السلطة فى كل حالة معينة .

ان فى الطوق أن نتصور ما لايحصى من الظروف التى تعبد الطريق أمام استتباب سلطة سياسية ، ولقد قال لنا الفيكونت ده بونال إن هذه السلطة السياسية قد تظهر فجأة عقب ضغط خطر مباغت ، وقد تُنتَزَع هذه السلطة فى بطء كأن تنمو عائلة باعتبارها نواة قبيلة ثم نواة أمة ، أو عن طريق ذلك التعاون العائلى الذى شرحناه فيما تقدم ، على أن يكون تنظيما مطرداً يبدأ بان يكون مقيدا ومضطربا ثم يستقر و يتحرر ، ثم يكفل قيامه نهائيا تنظيم رسمى .

ولقد شرح لنا المسيو « ده هالير De Haller » (١٧٦٨ — ١٨٥٤) تطوراً آخر خاص بالسلطة ، فى كتابه « إعادة العلم السياسى » Restauration de la science politique وهو كتاب قد استلهم ولا شك آراء « ڤيكو Vico » (سنة ١٦٦٨ — ١٧٤٤)

نظرية ده هالير

٦ — لنظرية « ده هالير » مزايا عديدة ، ولذلك حق علينا أن نعنى بشرحها .

تقوم هذه النظرية على عدم المساواة الطبيعية بين الناس ، ولعمرك إنه أساس لايجوز لأحد أن يغض الطرف عنه ، اذا هو أوتى مسكة من العقل .

ان فى الوجود أقوياء وضعفاء ، ولـكن لا أهمية لسبب الضعف أو القوة ، سواء أكان طبيعيا أم أدبيا ، وانما المهم أن الاقوياء فى حاجة الى الضعفاء ، والعكس بالعكس ، فالاقوياء فى حاجة الى الضعفاء كى يزدادوا قوة على قوتهم ، والضعفاء فى حاجة الى

الأقوياء كى يحموا ضعفهم ، والضعف كالقوة ، كلاهما نسبى ، ولذلك فان الفريقين يلتزمان باتفاقات خاصة ، مثمرة ، خصبة ، تؤدى الى أن تكون القيادة شائعة بين الأقوياء شيوعا يقترن بحقوق وواجبات تترتب على هذه القيادة ، أما الخضوع فيكون شائعاً بين الضعفاء ، وهكذا تتكون شبكة من العلاقات الاجتماعية الكثيرة التعقيد ، لأن فرداً قويا تلقاء البعض ، يمكن أن يكون ضعيفا ازاء البعض الآخر ، ومع ذلك فلامناص من أن يوجد فى كل فريق فرد أقوى من باقى الجماعة ، يقف منها دائما موقف الرأس من الجسم ، تلقاء العلاقات الاجتماعية المتعلقة بالخضوع.

فاذا علمت ذلك كان عليك أن تحشد كل هؤلاء الاقوياء ، كى تقيم من مختلف رؤساء الفرق والجماعات بناء يتفق وهذه النظرية ، لترى امامك طباقا (Hierarchie) هرمياقام تبعاً لقوة هؤلاء الزعماء وفوق قمته فرد واحد هو أقوى الجميع والسيد الأعلى الذى تخيرته الطبيعة واستخلصته للعمل على استمرار النمو الانسانى دون أن يكون خاضعاً لأحد ، وهكذا تتكون الدولة ، واليك ماقاله « ده هالير » فى هذا الصدد ضمن كتابه « تقويم العلم السياسى — مناقشة تمهيدية » :

« وانى لأُسلمّ عوضا عن عقد اجتماعى بقيام عدد لايحصى من الاتفاقات الخاصة الصادرة عن إرادة واختيار ، مع اختلاف قواعدهذه الاتفاقات اختلافا لايستقصى ولا يمكن أن يحصى ، — وعوضا عن الارادة العامة ، أسلم بقيام القانون الآلهى الطبيعى ، — وعوضا عن النزول عن الحرية الفردية ، أسلّم باحتفاظ كل فرد بها فى هدوء بقدر مافى وسعه ، — وعوضا عن السلطة المسندة بطريق الوكالة ، اسلم بقيام السلطة الفردية التى يتلقاها المخلوق من الخالق أو يستمدها من الحق الشخصى ، — وعوضا عن وكالة خيالية ، ووظائف مفروضة ، اسلم بقيام واجبات العدالة والحب التى تلزم الناس ، — وعوضا عن حكومة تؤدى جميع الاشياء اسلم بقيام حكومة تؤدى أعمالا خاصة ، — وأرى فى النهاية أن يكون تكوين الدولة من فوق إلى تحت عوضا

عن أن يكون هـذا التكوين من تحت الى فوق . واذن يتقدم الاب الابناء ، والأمير الرعايا ، دون أن يتقدم الابناء الاب ، والرعايا الامير » .

نقد النظرية

٧ — ولـكن «ده هالير» أفسد هذه العقيدة ، وافسدها باستنتاجه الخاطىء ، ويلوح من أقواله انه لم يفهم قط أن هـذه الاتفاقات الخاصة التى انطوت على مصالح ذاتية قد تناهت إلى أن تـكون مصلحة عامة ، فرئيس الدولة قد بقى فى نظره شخصية خاصة تدير « اعمالها الخاصة » ، واذن فهذا الرئيس قد بقى عاجزاً عن أن يعمل بمقتضى السلطة العامة ، وهذه النتائج التى لا يمكن تأييدها قد نجمت عن أن « ده هالير » لم ير كيف أن المصالح الخاصة لـكل فريق قد تحولت فى كل جماعة بطريق ادماجها أو تحويرها وتشكيلها فى صورة جديدة ، وأحيانا عن طريق محوها ، الى مصلحة مشتركة جعلت تتسع حتى استحقت أن يطلق عليها اسم مصلحة عامة ، وهذه الاخطاء قد انتزعت من النظرية أهم قيمة ذاتية لها ، ولـكنها مع ذلك بقيت نظرية إيحائية ، غير أننا اذا ضربنا صفحا عن هذه الاخطاء ، وقدرنا النظرية من ناحية نقطها الهامة ، وجدنا أن أساسها هو الوقائع ، وانها استوحت تطورات نظام الاقطاع ، ولقد كان من شأن انطباق النظرية على الواقع أن اتفقت هذه النظرية والمنطق المرضى للعقول والافهام ، ولولا أن المؤلِّف قد نزع نزعة تجافت والملاحظة ، وتنافت والاستقراء البصير ، ولولا انه فضلا عن ذلك قد ألقى بنفسه فجأة فى مهب التصورات والخيالات لاستطعنا إن نقول ان نظريته قد بلغت حد الـكمال .

على أن تأويل نظرية «شارل ده هالير» بهذه الطريقة هو تأويل خلع عليها أهمية جوهرية ، ذلك بأن ظهور السلطة تدريجيـا قد أدى الى تحديد فـكرة المصلحة المشتركة فى جلاء ، رغماً من صعوبة تقدير هذه المصلحة ، نظراً لأنها تبقى منفصلة عن المصالح الخاصة برغم أنها مترتبة على المصالح الخاصة لمجموع الجماعة .

ولقد وجدت هذه المصلحة المشتركة فى العائلة منذ القدم ، وكان الأب يمثلها ، ولكنها كانت مصلحة على قيد أنملة من أصحابها ، ولذلك فان الفارق بينها و بين مجموع المصالح الفردية لم يظهر فى وضوح وسهولة .

أما فكرة مصلحة القبيلة أو العشيرة ، فانها تُفْرَض على كل شخص فرضاً ، وتفرض فى سهولة ووضوح ، لأنها تتركز فى عضو واحد يمثل الجميع ، وتتجد فرداً أو عدة أفراد طبيعيين ، و بهذه الوسيلة تصير مصلحة مادية تكاد تكون ملموسة ، فتؤدى الى زوال الفارق المحتمل بين المصالح التى تتألف منها هذه المصلحة المشتركة .

ولقد قال « ده بونال » فى كتابه « نظرية السلطة السياسية والدينية » جزء أول ، فصل أول : « تساءل الفيلسوف هل اتحاد جميع المصالح المتعارضة التى تتألف منها مصلحة الجماعة قد جاء اتحادا إراديا أو إكراهيا ؟ فاجاب العقل بأنه لا هذا ولاذاك ، و إنما هو اتحاد أملته الضرورة » ، ولا مشاحة فى أن الأسباب التى دعت الى استخلاص المصلحة العامة من المصالح الخاصة المتعددة المتباينة قد استمرت تقتاد إرادات الناس اقتياداً لا يقوى أحد على مقاومته وقهره ، فهذه القبائل تمضى على التوالى وفى اطراد عاملة على تكوين نفسها طباقاً حسب الطريقة التى أبانها « ده هالير » على أن تستظهر فى كل طَبَق مصلحة مشتركة أوسع من مصلحة الطَّبَق السابق ، مع قيام من يمثل هذه المصلحة ، وهكذا يتكون طبق بعد طبق الى أن يبلغ الهرم الاجتماعى قاعدة كافية ، وارتفاعاً متناسباً مع هذه القاعدة المترامية الأطراف .

ولكن متى يتحقق هذا الهرم الاجتماعى الكبير ؟ إن من الصعوبة أن نرد على هذا السؤال بطريقة عامة تنطبق على جميع الحالات ، لأن طبائع الاحتمالات والوقائع تلعب دوراً هاما فى هذه الاحوال ، ومع ذلك فمن الجائز فى أغلب الاحيان أن يرجع قيام هذه الجماعات طباقا الى العلاقات الحسنة التى تربط الجماعات بعضها بالبعض الآخر ، ولقد قال المسيو « له فور » ضمن كتابه « دول الاتحاد المركزى ودول الاتحاد الاستقلالى ص ٢و٣ » : « إن فى وسع عدد من الظروف

والاحوال الطبيعية والأدبية أن يسهل أو يعطل نماء هذا النظام السياسى ، وادماج مختلف الفرق فى بعضها ، ففى الجهات الجبلية التى لا تزال طرق مواصلاتها شاقة ، نجد كل قبيلة قد احتفظت باستقلالها الذاتى فى سهولة كبيرة ، على عكس القبيلة الضاربة فى السهل ، وكذلك نجد بعض الاجناس الهندية مثلا قد بلغت شأوا بعيدا فى الفوضى بحيث لاتستطيع أن تخضع لمطالب الحياة المشتركة ، أو أنها اعتادت ان تعيش على التوالى عيشة الرُحَّل ، فاعجزتها هذه العادة المتأصلة فى أعماقها عن أن تقوى على الاقامة نهائيا فى مكان مُعيَّن لتكوين دولة ، ولكنك ترى على النقيض أن قوة الجاذبية المترتبة على اتحاد الجنس والدين واللغة تساعد فى شدة على تيسير الانتقال من نظام القبيلة الى نظام الدولة . » وهذا ماجاء به القرن التاسع عشر باسم نظرية القوميات . (راجع ادولف ريبو)

عمل العناصر كلها

٨ — وهنا تأتى وجهات النظر الجغرافية والجنسية والاقتصادية لتختلط بوجهات النظر الفلسفية والاجتماعية والتاريخية اختلاطا وثيقاً ، وتعمل جميعا بالاشتراك فى تحديد المنطقة التى تتألف داخلها الجماعة السياسية الآخذة فى التكوين ، ولكن هذا التكوين لا يصير نهائيا إلا اذا تدخلت عناصر سياسية وأخرى قانونية ذات سلطان.

لقد رأينا فيما تقدم أن الجاذبية المترتبة على المصلحة توثق صلة الجماعات بعضها بالبعض الآخر ، وتدعو الى خلق عضو يعمل بنفسه على تحديد فكرة هذه المصلحة وانمائها ، حتى اذا ماوصلنا الى المرحلة الاخيرة من هذا التحديد وجدنا هناك الحاجة العامة ، أى وجدنا هناك أن مصلحة الجميع قد انحصرت فى العناية بالطمأنينة الداخلية والخارجية ، أما الطمأنينة الداخلية فيترجم عنها بنوع خاص ميل نحو العدالة ، وأما الطمأنينة الخارجية فيترجم عنها جنوح نحو الحماية العسكرية ، فمن خير أهل لارضاء هذه الحاجة ؟

يرى الاهالى ان الزعيم بهذه الخدمة هو الاقوى ، وهذا أمر لامناص من فرضه اذا كان الشأن خاصا بالطمأنينة الحربية أولا ، ثم بالطمأنينة الداخلية ثانياً ، لأن الأقوى يكون دائما أشد الناس ميلا الى الحرية فى عمله ، وأقلهم اهتماما بتعارض مصلحته مع الانصاف ، وقصارى القول إن الأقوى أفضل حارس لأنه الأقوى ، ولكنه لايستطيع دائما أن يسود بما له من تأثير وسلطان ، ولا بما توحى به وسائله من مخاوف ، ذلك بان الحسد يعمل عمله ضده ، وكل قوى يأمل فى أن يسود و يحكم بالاكراه او الخداع او المكر ، ولذلك فان الحرب تكون هى النتيجة فى جميع الحالات تقريبا ، حتى يتأيد الأقوى ، و يتدعم سلطانه ، و يصير من المتعذر على الجماعة ان تتمتع بالهدوء والطمأنينة ، إلا بعد انقلابات مختلفة لايتيسر اجتنابها إلا اذا نحن شهدنا الصراع بين ضروب الاكراه ، وضروب المكر ، وضروب النفاق ورأينا ان هذا الصراع قد القى السلاح، ورفع الراية السوداء برهة ، بعد إبادة قوات الاكراه والمكر والنفاق جميعا كى يعود فيرفع راية الحرية مرة اخرى .

« على أن الأقوى ليس دائماً الاجدر بالنصر والظفر ، فقد يدفع إلى الحرب والنضال أسباب اساسها الانانية ، والوحشية ، والشهوات ، كما قد تكون الأسباب الكريهة المتناقضة والشرع هى التى تكتب النجاح لاعلام من يلجأ الى استخدامها فى غير ذمة ولا ضمير ، ولكن ماذا يهم إذا كان لامناص فى النهاية من أن نرى الظافر يخدم المصلحة العامة دون تردد رغماً من الآلام التى يقاسيها الأفراد ، والاوجاع التى تنزل بالانسانية ، فتصبر عليها فى أسف ممض ؟ إن الواجب يحتم على هذا الظافر إذا ماوصل الى القمة أن يعمل على ارضاء مطامح المجموع فى سبيل الاحتفاظ بمركزه ، فاذا كان رجلا مفعما بطيبة القلب أملى عليه واجبه الخطه المثلى . واذا كان شريراً اقتادته مصلحته ، وهذه المصلحة ، وذلك الواجب يحتمان عليه أن يجعل العدل أساس سلطانه ودعامته بعد أن يكون قد استمد هذا السلطان من القوة ، ولقد قال

لنا (دو يون — وايت) ضمن كتابه الفرد والدولة (ص ٢١) : « . . . . . . لقد عرفنا أن القوة تجنح بطبيعتها الى أن تدخل العدل على القوانين ، ولنضف إلى ذلك أن القوة اذا خضعت لهذا الميل ، واستخدمت نفسها فى النهوض بالناس فانها تزداد قوة على قوتها بما يترتب على افضالها ، واعمالها النافعة من نتائج »

فالرجل الذى يستولى على السلطة عنوة تنزلق قدماه ، دون أن يشعر ، فى ميدان يرغمه على أن يكون حامى الانصاف فى الداخل ، وحامى البلاد من غارات الخارج ، ولقد أبان لنا التاريخ كيف كانت العناية بضمان استتباب النظام ، كما أبان لنا كيف كانت سيادة الحق من الفروض على جميع مؤسسى العائلات :

ففى ثنايا التاريخ ومنعرجاته ، نرى مواقف هؤلاء الذين أسسوا ملكهم ، فكان السيف وميزان العدل فى قبضة يمينهم ، وكانت شعلة الغيرة على الحق ، وسياة السلام تضطرم فى نفوسهم ، ذلك بأن الدولة كما قال (دو يون — وايت) فى كتابه « الفرد والدولة » (ص ٩٤) : « هى القوة أولا ، والقوة القادرة على الانصاف والسمو على المصالح التي تفرق بين الناس ثانياً ، وما هذا الانصاف البسيط غير عدل الفضيلة يدعم قوة الأعمال فى النهاية .

« لذلك كانت الدولة هى العامل الطبيعى فى سبيل الخير العام والرقى ، وهذا واضح على الخصوص فى الجماعات الحرة الصحيحة التى تتألف حكوماتها من خيرة رجالها ، غير أن هذا الأمر ليس عسيراً على حكومة أى جماعة ، لأن « قيصر بورچيا » كان يحتمل غيره من رجالات ولاياته الذين استخدموا السم فى تحقيق اغراضهم »

ولكن ليس معنى هذا أن مجرد قيام الدولة وتأسيسها يجعلها لا تعني بغير ازدهار العدل النزيه المجرد عن الغاية ، إذ توهم مثل هذا الأمر سذاجة واهنة ، لان العدالة تتنكب صراطها فى أغلب الاحيان ، وتنبو عن اداء مهمتها بفعل ذوى الاغراض الذين ينحتون من العدالة اداة اضطهاد أو وسيلة لارضاء الأنانية ، ولكن هذا الموقف

على أى ناحية قلبته ، لاترى فيه غير انحراف عن الجادة يكفى لمنع وقوعه فى احوال كثيرة احترام الاشكال التقليدية التى تفرض نفسها على العدالة تدريجيا ، والخوف من قوة الضمير العام ، ولكن الحكومات الشريرة تعمد فى سبيل تحقيق غرضها المجرم إلى حمل هذه الاشكال التقليدية على الكذب ، وتعمل على تضليل الضمير العام بمناورات ماهرة ، غير أن هذه الواسطة الدنيئة هى تشريف للمبادىء التى تؤيدها .

فكلما رسخت أقدام المدنية ، وتوطدت دعائمها ، رسخت أسس هذه الوجهة القانونية وتوثقت ، وقد تتخطى هذه الوجهة كل حد فى الأحكام والتوثق ، ولكن من الواضح أن هذه الوجهة جوهرية لتكوين الدولة منذ البداية ، إذ لا وجود حقا لفكرة الدولة إلا فى تلك اللحظة التى تتحدد فيها فكرة المصلحة المشتركة للمجموع وتسود ، كى تخدمها القوة لزاماً ، وهذا هو العنصر السياسى ، ولكن من الضرورى أن يؤيد العدل هذه القوة و يقتادها ، وهذا هو العنصر القانونى الذى لا مناص من إن يفوت وجود الدولة بدونه .

ولقد قال (دوپون — وايت) فى كتابه « الفرد والدولة » (ص ٣١) : « منذ اللحظة التى يسود فيها القانون جماعة ما ، ليهذب حالة الأفراد و يصلحها ، تظهر الدولة داخل هذه الجماعة فى صفة مزدوجة ، أولا بصفتها حامية ، وثانياً بصفتها منظمة لهذا المخلوق الجديد » . و بهذه الطريقة نصل الى نظرية حكيمة تستخدم كل ما تؤدى اليه الملاحظة ، وتَشِفُّه دراسة مختلف المؤلفين و يتفق والواقع ، على أن تكون هذه النتائج أدوات لبناء متناسق ، يتناول كل شىء حسب أهميته الخاصة ولياقته للموضع الذى يوضع فيه .

و بهذه الطريقة نستطيع أن نرحب بجميع الأفكار العادلة ، وأن نقرر أن الدولة هى وحى الطبيعة والخلق الانساني ، وأن نعترف بالرسالة الجوهرية المسندة للعائلة إزاء تكوين الدولة ، وأن نجد سبب نشأة الدولة فى الاتفاقات الخاصة بالمصالح كما قال « ده هالير » ، أو نرى أنها ثمرة الاكراه كما قال « أو پنهايمر » أو نتيجة

الضرورة المستعجلة التي يوحى بها النظام الأدبى والمادى كما قال « بونال » ، ولكن من الواجب أن نتوج هذه الملاحظات بأن نقول إن الجماعة المدنية لا تتكون نهائيا إلا إذا جرد القانون سيفه وطهر المصلحة والحاجة والاكراه ونظم كل ذلك .

فالانسان هو محور فكرة الدولة داخليا ، واذن فلننتقل إلى تطور فكرة الدولة ؟



الباب الثانى

التطور التاريخى لفكرة الدولة

١ — يحملنا بيان أصل الدولة وتحديده على أن ندرس حتما موضوعا آخر، هو أن نعرف حقيقة هذه الوحدة القومية التى تسلطت وسادت معرفة تكاد تكون صحيحة ، ولقد أدى درس هذا الموضوع إلى التوسع فى التنقيب عن علم الدولة بالمعنى العام الأدبى الذى نطلقه اليوم على كلمة دولة بعد إذ تغلغل هذا العلم فى كل ناحية وفى كل زمان ، مع العلم بأن وجهة نظر الماضى تختلف عن وجهة نظر الحاضر، وان فهم الفكرة العصرية من الدولة يتطلب ضرورة أن نتبين التعارض القائم بين هذه الفكرة ، و بين الأفكار العديدة التى قامت عليها الدولة فيما سبق ولا تزال تحكم حياة الدولة العصرية حكما فعليا إلى حد ما .

إذن يجب علينا أولا أن نبدأ بالقاء شعاع من النور على الافكار القديمة من الدولة ،حتى نضع تحت الشمس فكرة الدولة العصرية فى الميدانين القومى والدولى .

أساس السلطة

٢ — ان الكلام فى فكرة الدولة العصرية يؤدى حتما إلى تناول موضوع آخر هو روح علم السياسة ، وروح علم الدولة ، أى أساس السلطة ، ولقد علمنا التاريخ أن للسلطة أسسا ثلاثة تعاقب ظهورها وهى :

(ا) لقد تأسست السلطة فى بداية الرأي على طبيعة الجماعة ، فوجود الجماعة ، أى تكوينها ، أو الأمر الواقع بعد هذا التكوين هو مصدر السلطة ، ومعنى هذا أن مصالح الاجزاء المكونة للكل قد خضعت لمصالح المجموع .

(ب) ولقد بحثوا بعدئذ عن أساس السلطة السياسية فى سلطة شخصية قامت على حق الأمر الذى وقف الرعايا امامه على انهم خاضعون له ، واذن فالجماعة ليست مصدر السلطة فى هذه الحالة ، وانما المصدر هو سلطة يمثلها لزاما سلطان عام أعلى .

(ج) ولقد رؤى اخيرا أن من الممكن أن يكون أساس السلطة فى مظهر من مظاهر القانون ، فالنقطة المبدئية لهذا التعليل هى أن السلطان ، والقدرة والسلطة ، وما إلى ذلك من الاصطلاحات تجىء نتيجة خضوع واضح ، فاين نجد التزاماً بالخضوع ؟ إن الاجابة على هذا السؤال تتطلب حتما أن نعترف بعدد لا يحصى من القواعد القانونية المبدئيـة ، فعندما تتكشف أمامنا قاعدة قانونية مبدئية ذات سلطان نافذ اجباريا ، لابد من سريان هـذه القاعدة ، ولابد من سيادتها ، بقدر مالها من سلطان اجبارى ، (راجع رأى سپينوزا) ، و بناء على الفكرة العصرية من الدولة نجد القاعدة المبدئية القانونية هى تلك التى تظهر كقاعدة مبدئية ذات سيادة ، بحيث لاتكون السلطة السياسية شخصية ، وأن يكون أساسها هو الحق والقانون ، دون سواهما .

وسنتكلم عن هذه الاسس الثلاثة فى مكانها بالتتابع ، ولـكن من الواجب أن نبدأ بشرح فـكرة الدولة فى مختلف الازمان حتى نصل الى تطور هذه الفـكرة فى العصر الحاضر ، على أن يتناول كلامنا الناحية القومية مع اثارة بعض مسائل دولية اذا دعت الضرورة ، ثم نتناول بعدئذ تطور فـكرة الدولة من ناحية القانون الدولى على حدة ، ضمن أجزاء معينة من هذا الـكتاب .

تكوين فكرة الدولة

من الناحية الداخلية القومية

الفصل الاول

يتناول هذا الفصل الكلام عن أساس الدولة فى الهند وفارس والصين ومصر وعند اليهود ، وفى اليونان وروما .

ا — فكرة الدولة فى الهند

١ — لتاريخ علم السياسة وعلم الدولة كتب كثيرة ، ولكن أهم ما يمكن الاعتماد عليه فيما له علاقة بالعصور القديمة كتاب قيم أخرجه الفيلسوف الفرنسى الضليع « بول جانيه » (Paul Janet) باسم « تاريخ علم السياسة » ولقد اشتمل الفصل الاول من مقدمة هذا الكتاب على معلومات قيمة عن المعتقدات السياسية لمذهبى « برهما » « وبوزا » ولما كان الغرض بحث فكرة الدولة فى الهند العتيقة فاننا نجتزىء عن الافاضة بالنقط الهامة الآتية ، ففيها الكفاية لتكوين فكرة من موضوع بحثنا .

المبدأ البرهمى

٢ — لاحظ المبدأ البرهمى انعدام المساواة بين الناس انعداما كليا ، ولكنه رتب على هذه الملاحظة العادلة الصحيحة نتائج فاسدة خاطئة ، لو طبقت لاضرت بالناس ضرراً اجتماعيا بليغا ، فقد زعم البراهمة ان الله سبحانه وتعالى فرق بين الناس وميز ، وفضل بعضهم على بعض ، ورفعهم طبقات بلا مبرر اللهم إلا مصلحة الأنانية ، فتناول الهنود هذا المبدأ الذى سادته فكرة دينية غامضة لاتقوى الافهام على الاتصال بحقيقة سرها ، ونظموا عدم المساواة تنظيما سياسيا قدسوه تقديسا مطلقا تعذر أن يتطرق اليه التبديل أو التغيير أو التنقيح ، فأدى هذا الأمر

الى أن نرى فى الهند طبقات عديدة كالبراهمة . (Brahmanes) « والكشاترِ يا » (Kchatrias) و « الڤيسيا » (Vaicyas) و « السودْرا » (Soudras » ، وهى طبقات حُظر التدخل فيما بينها ، ولقد أصبح البراهمة هم الموالى أصحاب الاملاك جميعا ، بما انهم رمز العدالة ، ونواب الله المختارين فوق الارض .

واقد انطوت هذه العقيدة الاجتماعية على احتفاظ البراهمة بالامتيازات الظالمة التى اختصوا بها ، فأدت بطبيعتها الى تـكوين دولة تيوقراطيـة محض ألقيت مقاليد حكومتها الى أيدى البراهمة دون سواهم .

ولـكن البراهمة قد فهموا بمهارة عظيمة أن أفضل وسيلة لاجتناب الحسد والثورات انما أن يتواروا قدر المستطاع ولو فى الظاهر ، حتى يضاعفوا نفوذهم ، و يكسبوا بالارتداد والتقهقر قوة للوثبة المحـكمة والانقضاض على الفريسة والاحاطة بها ، على وتيرة الجيش المتراجع وفاق خطة مرسومة كى يتيسر له الاستجمام وضم الامدادات الى صفوفه ليهجم هجمة قاضية على العدو أو يطوقه و يرغمه على القاء السلاح .

ولقد كان شكل الحـكومة الهندية ملـكيا ، ولـكن الملك قد اعتبر نفسه إلهـاً ، غير أن هذا الأ ّله الحى المخلوق الضاحك البا كى ، الآ كل الشارب ، العاجز المستسلم أمام الموت قد وُجد فى الهند كى يُمَكِّن البراهمة من أن يترجموا عن ارادته ، و يقودوها ضماناً لمركزهم الممتاز ، وثروتهم المادية الطائلة .

البُوذِيَّة

٣ — وجاءت البُوذِيّة بعـد البرهمية ، ولـكنها لم تغير كثيراً فى هذا النظام السياسى ، إذ اكتفت بتخفيف وطأته ، وجعلته محتملا بعد أن عنيت ببعض إصلاحات دينية ، واهتمت بشئون البر والاحسان ، وكل ما كان من شأنه أن يطهر الروح و ينتزع منها مختلف الأ دران .

ب – فكرة الدولة فى فارس

١ — وكانت المبادئ الجوهرية فى فارس كتلك التى رأيناها فى الهند ، لكنها قلت عنها أنانية وأثرة وصلفاً .

فانعدام المساواة بين الناس قد ساد وتسلط ، ولكن تقرير المساواة بين الناس أمام الله سبحانه وتعالى قد خفف من عدم المساواة السياسية .

ولقد تفرق الناس فى فارس طبقات ، وأسس « هرمز » حكومته على ألا تكون وظيفتها سياسية محض ، إذ جعل مهمة الأمير قاصرة على انجاز أعمال البر والاحسان للفقراء والمعوزين .

ج – فكرة الدولة فى الصين القديمة

١ — لم يكن نظام الحكم فى الصين القديمة على وتيرته فى الهند وفارس ، ولكننا مع ذلك لا نستطيع العثور فى الصين على نظريات سياسية بالمعنى العصرى للكلمة ، ولا على نظريات علمية متعلقة بالدولة التى لا تزال فكرتها الصينية بعيدة عن متناول الافهام حتى الآن ، وكل ما نستطيع أن نكشف عنه إنما بعض عناصر مبعثرة هنا وهناك ولكنها مدهشة لفرط تشابهها الْجَلِي بالأفكارالغربية العصرية الخاصة بالدولة .

تعاليم الفلاسفة

٢ — إن هذه العناصر قد جمعت فى الكتب الدراسية الأربعة « سى شو » « Ssi-Chow » التى ترجمها الى الفرنسية المسيو ج . بوتييه « G. Pauthier » ، وهى كتب تضمنت تعاليم الفيلسوف الأشهر كونج ـ فوـتسو «Koung-Fou-Tseu» المعروف باسم كونفشيوس « Confucius » (سنة ٥٥١ — سنة ٤٧٩ قبل الميلاد) وتعاليم تلميذه (منج ـ تسو Meng-Tseu) الشهير بمنشيوس « Mencius »وقد ولد بعد أستاذه بقرنين تقريباً .

بين السياسة والخلق

٣ — لقد كانت نظريات كونفشيوس كنظريات فلاسفة اليونان، ووجه الشبه بينهما نجده فى ذلك الارتباط الذى أقامه الفيلسوف الصينى بين السياسة والخلق ، إذ اعتبر السياسة جزءاً من الخلق ، لأن الخلق إذا لم يقم على الشعوذة تماماً ، وإذا لم يقم بجميع نواحيه على الدين كما هو الشأن فى الهند ، فانه كالسياسة يرتبط بالواقع ، لأن الواقع من عناصر الخلق ، بل هو صورة من الخلق أحياناً ، وعنصر مكون للخلق آونة أخرى، على ما رأينا عند الكلام عن الطبيعة باعتبارها أصل من أصول الدولة .

اساس السيادة العليا .

٤ — على أن أمير الصين وإن تسمى « ابن السماء ، » فانه ليس إلهاً على الاطلاق . لأن لقبه مجرد عنوان مغر ليس إلا . ولكنه عنوان مصطنع ، وهذا مايدل على أن امبراطور الصين لم يكن قابضاً على السلطة باعتبارها حقاً لايزول ولا يسقط بالتقادم ، ولا ينزل عنه أبدا ، وانما كان قابضاً عليها ، باعتبارها واجبا إذا لم يؤده كان هذا الاخلال سببا فى زوال هذا الحق ، فالسيادة هى اذن وسيلة اعدت لتوفير رفاهة الشعب وسعادته ، ولامعدى عن اعتبار الأمير مجرماً إذ هو اساء استعمال هذه الوسيلة ، أو أسرف فى هذا الاستعمال ، وتجاوز حدوده ، يؤيد ذلك قول الفيلسوف الصينى كونفشيوس « إن وكالة السماء التى وهبت السيادة لرجل لاتهبه اياها الى مالانهاية ، » ذلك بان مقياس مشروعية السلطة هو رضاء الشعب عن مصيره ، حتى لقد قيل هناك : « أحرز محبة الشعب تفز بالامبراطورية ، وافقد محبة الشعب تفقد الامبراطورية »

سيادة الشعب

٥ — ولقد أيد « منشيوس » هذه النظريات تأييداً جليا ، حتى لقد سبق

بتعاليمه القول اللاتيني المأثور : « صوت الشعب من صوت الله » ، واذن فقد رأى « منشيوس » أن رضاء المحكومين بالحكومة افضل علامة من علامات إرادة الله « ولقد أيد منشيوس هذه النظرية بايراد قول « شو — كنج » (Chou-King.) الذى وضع النظرية التقليدية الصحيحة للامبراطورية الصينية وهى النظرية القائلة « إن السماء ترى ، ولكنها ترى بعيون الشعب ، والسماء تسمع ، ولكنها تسمع باذان شعبى » (راجع ص ٦١ من تاريخ علم السياسة لپول چانيه)

فاذا نحن اتخذنا هذا القول دليلا على قيمة النظم القائمة ، كان لنا أن نقول إن الصين قد تنبأت بسيادة الشعوب قبل أن تتنبأ بها أية أمة أخرى ، وكفى الآن أن تعرف أن فلاسفة الصين الاقدمين خاضعوا غمار نظرية سيادة الشعب قبل الفلاسفة الغربيين وسنعود الى الكلام عن هذه النظرية تفصيليا عند الكلام عن نظريات السيادة

د — فكرة الدولة فى مصر

نقص المعلومات

١ — لا تزال المعلومات الخاصة بالنظام السياسى المصرى ناقصة نقصا كبيرا حتى الآن رغماً من الجهود العظيمة التي بذلت فى سبيل البحث والتنقيب فى كل ناحية من نواحى وادى النيل ، ولذلك فاننا لانستطيع أن ندرس الموضوع دراسة عميقة اذا نحن استندنا على المعلومات الجزئية التى امست فى حيازة العلم الصحيح ، ولكننا نرى رغم ذلك أن فى الوسع استخلاص بعض افكار جوهرية عن الدولة المصرية القديمة ، وهى افكار نقسمها إلى ثلاث ، الفكرة الأولى خاصة بمهمة الطبيعة فى تكوين الدولة المصرية ، والفكرة الثانية خاصة بطبيعة السلطان ، والفكرة الثالثة خاصة بتوزيع السلطان بين الملك والكهنة وتحديد سلطان فرعون .

مهمة الطبيعة فى تكوين الدولة المصرية

٢ — لقد أبنا كيف كونت الطبيعة الدولة المصرية عند الكلام عن الطبيعة

باعتبارها أصل فكرة الدولة، ولكن مهمة الطبيعة لم تقتصر على تكوين فكرة الدولة المصرية فحسب ، بل أدت مهمة أخرى ترتب عليها تحديد بعض قوانين الجماعة ، وما قوانين الجماعة إلا « نتيجة طبيعة الانسان ، وهى طبيعة تخضع ضرورة لطبيعة الأشياء العالمية أو لأحوال الوجود النهائية » وإذا أردنا أن نقف على هذا الأثر ، أثر الطبيعة فى نفس المصرى كان لزاماً علينا أن نرجع الى الجزء الحادى عشر (الدولة العصرية) من وصف مصر خلال الحملة الفرنسية ، الطبعة الثانية سنة ١٨٢٢ ، فقد جاء فى هذا الجزء ص ٥٢٤ على لسان المسيو ميشل أنج لانكريه Michel-Ange Lancret ما يأتى : —

« وإنى لأختم هذه المذكرة ببعض ملاحظات عن وراثة الوظائف العامة والحِرَف الخاصة عند المصريين

« ليس فى مصر أى وظيفة عامة تستلزم بحكم نظامها أن تكون وراثية، ومع ذلك فان جميع الوظائف تقريباً وراثية ، وهذا يرجع الى خُلق هذه الأمة العجيبة التى يلوح أن كل شىء فيها يجنح الى الثبات ووحدة الشكل ، ومن الراجح أن أحد أسباب هذا الاستعداد هو جو مصر المستمر على وتيرة واحدة متشابهة ، بحيث تأتى الفصول وتتابع كل عام فى فترات محدودة بالدقة ، وتقترن باحداث وظاهرات جوية متلاحقة فى غير تغيير ولا تبديل . فهذا الجو هو الذى طبع الأهالى بطابعه وخلع عليهم لَوْن وَحْدَة اتساقه . . . .

« . . . . ولقد ظهرت هذه الحاجة الى وَحْدَة الاتساق والتناسق فى الحياة الى حد بعيد جعل يملى بعض القوانين ، إذ من الواضح مثلا أن القانون الذى قسم المصريين الى سبع طبقات — ومن الواجب وفاقها أن يرث الأبناء مهنة آبائهم ويزاولوها — يرجع الى حاجة المصرى الى وحدة الاتساق والتناسق فى الحياة ، والواقع اليوم لا يختلف جوهريا عن سابقه ، فالحِرَف المختلفة تُكَوِّن فى كل مدينة طوائف متعددة بقدر عدد هذه الحِرَف، ولكل منها شيخ خاص ، ومن النادر أن

نرى الأبناء لا يزاولون حِرْفَة آبائهم أو لا يعملون فى نفس مهنتهم .

« فتحت سلطان العادة ، وبحكم هـذا الميل الغريزى القائم على الاحتفاظ بكل شيء وفاق ما هو عليه من حالة ، كانت وظائف الشيخ والشاهد والخولى الخ وراثية ، ومن النادر أن تدعو الضرورة الى تغييرها واحلال وظائف أخرى فى العائلات محلها ، ومع ذلك فاذا حصل هذا التغيير فانما يكون على سبيل الفضول .

« وأظهرُ سلطان هذه العادة انما فى وظيفة شيخ البلد بالقرية ، فهذه الوظائف تبقى عادة فى قبضة أغنى المشايخ الذين هم فى الوقت نفسه موطن احترام شديد ، لانهم لا يتلقون هذا المركز إلا بما لهم من الاعتبار والتقدير فى النفوس ، ومن المهم عندهم أن يعيشوا عيشة رغد كى يحتفظوا بهذه المراكز ، ولذلك كان من النادر أن نرى شيخا يفقد سلطانه ، والفلاحون يؤثرون أن يعهد بهـذه الوظائف الى ابن الشيخ الشاب المحترم منهم ، ويؤثرون هذا على ان تنتقل هذه الوظائف لآخرين قد يكونوا أكثر تجربة من هذا الشاب »

فالطبيعة بعد أن كونت فـكرة الدولة المصرية على ما تقدم بيانه ، قد جعلت تـكَوُّن الخُـلق المصرى بالوراثة ،وتصدر قوانينها بناء على هذا الخلق ولهذا وجب أن ننتقل الى النقطة الثانية .

طبيعة السلطان

٣ — ولقد ارادت التقاليد أن تـكون مصر كغيرها من الدول القديمة محكومة فى بداية حياتها بالآلهة الذين اتخذهم الفراعنة آباءاً لهم ، واعتبروا أنفسهم سلالتهم وخلفاءهم، ولما كانت السلطة إلهـية فان سلطان هؤلاء الملوك كان مطلقا .

على ان هؤلاء الملوك لم يعتبروا أنفسهم آلهة بعد الوفاة فحسب ،وانما اعتبروها كذلك فى أيام الحياة أيضاً ، ولما كانوا رموز الدولة وممثليها ،فانهم قد طُبعوا بطابع دينى صريح واضح ، ولذلك ظهرت سيادتهم بمظهر السيادة المطلقة الى أبعد حد

ممكن تصوره ، فكل اخلال بالطاعة لأى أمر من أوامر الملوك اعتبر انتهاكا لايغتفر ، واعتداء صارخا وقع على حرمة الدين ، أما الخطأ فما كان يقاس الى خطورته النوعية وانما الى السبة التي اسندت الى السلطة الألهية .

فالدولة المصرية كانت دينية من ناحيتين ، ناحية أصل السلطة الألهى ، وناحية من يزاولها باعتباره أحد الآلهة ، وهذا ما يقضى على المزايا العملية التى ترتبت على تحديد السلطات فى الدولة ، أو تحديد نظام هذه السلطات فى يد مستودعها ومستقرها ، ومُصرِّفها الحى ، لأن السلطة لا حد لها ما دامت إلهية ، واذا نظرنا الى النظرية من حيث هى لما استطعنا أن نفكر فى تحديدها دون ارتكاب أفظع جرم ، إذ السلطة الألهية لها كامل الحق فى أن تتدخل فى كل صغيرة وكبيرة من أعمال بنى الانسان تدخلا سلم به الجميع .

تحديد سلطان فرعون

٤ — ومع ذلك فيلوح أن هناك حيلة على أساس متين من المهارة واللباقة قد استُخْدِمت لتحديد سلطة فرعون المطلقة تحديداً عملياً وهى حيلة قضت على المركزية ، ووزعت الاختصاصات الدينية توزيعاً قام على تعدد الآلهة ، ولكن إلى أى حد كان هذا التوزيع الذى أقره الجميع ؟ إن انعدام الوثائق لا يُمَكِّن من تحديد هذا التوزيع .

لم يكن فرعون هو الآله الوحيد ، واذا كان قد امتاز بلا شك على شخصيات الآلهة الأخرى باعتباره حيا ، فما لاشك فيه انه كان عاجزاً عن ان يفتئت كل الافتئات على الميدان المحتفظ به لكل إله آخر ، لأن كل ميدان من ميادين الآلهة كان يحميه جنود أقوياء من الكهنة الذين لم يكونوا على استعداد للتسليم بتقحم زميل لمعبوداتهم ، وفى الواقع إن كلا من المعبودات المختلفة قد اختص بعمل معين تخصص فيه ، وهذا هو العائق الذى كان فى غير المقدور تذليله واخضاعه .

فاذا ذكرنا هذه الآراء، ونحن نعلل عقلية الشعب المصرى التى « كانت ترى كل شيء إلها إلا الله سبحانه وتعالى » استطعنا أن نصل الى شيء من فكرة الدولة المصرية الدينية .

الاقطاع المصرى

٥ — على أن هناك فكرة أخرى جديرة بالملاحظة ، ذلك بان مصر القديمة قد عرفت نوعا من الاقطاع ، ولكنه كان اقطاعا ضمن للشعب حماية نفسه ، واشتمل على المزايا العملية التى ترتبت على شبيه هذا النظام فى اوروبا خلال القرون الوسطى ، بل انه تفوق عليه من ناحية طبيعته ، فبينما كان العامل والزارع فى اوروبا حتى الثورة الفرنسية الكبرى حيوانا خلق للاذ الموالى ومتاع النبلاء ، رأينا الطبيعة تقضى على موالى مصر ونبلائها منذ آلاف السنين بان يستحيلوا زراعا وصناعا يستفلحون الارض ويروون الحرث ، ويحصدون الزرع ، ويصطنعون الثمرة ، فنالوا هذا الشرف الديموقراطى العظيم فى سلام وأمان على نقيض موالى اوروبا ونبلائها الذين لم ينالوه إلا بأهراق الدماء .

ولقد قال المسيو تورنوالد (Thurnwald) ضمن كتابه ، « الدولة والتجارة فى مصر — دليل العلوم الاجتماعية » (فصل أول ص ٧٠٥) ما يأتى : « ويكفى أن يدخل أى إنسان خلف عظيم ليعيش فى حمايته كما يعيش فى كنف رب الأسرة ، وفى هذا . . . . علاقات الولاء التى تذكرنا بنظام التبعية ، فهذه الحماية التي تحل محل ولاء التابع للمتبوع كانت قاعدة النظام الاجتماعى بأكمله ، فهى تنظم علاقات المولى بخدمه كما تنظم علاقات فرعون بموظفيه ، وطبق هذه الصورة تأسست جماعات الأفراد فى رعاية السادة الحماة العموميين ، فكانت طباقا ينتهى عند قمة الهرم الاجتماعى حيث يقوم الملك وكأنه ممثل آبائه ، شأنه شأن التابع للآلهة الذين يعيشون فوق الأرض ،

أما الرجل الذى يعيش خارج هذا النظام الاجتماعى ،أى الرجل الذى لا حامى له ، فهو رجل لا وسيلة للدفاع عنه ، و إذن فلا حق له » .

ولكن فرعون كان إلهـا بذاته ، ولم يكن تابعاً لا له ، وهـذا ما جعل سلطته استبدادية محض ، وخطرة جدا ، ولكن إذا كان هذا صحيحاً فان فكرة « ثورنوالد » صحيحة أيضاً فى أهم نقطها ، وهذا ما يعلل رأى « چيلينيك Jellinek » القائل بأن الأوتوقراطية الفرعونية الألهـية فى مصر لم تمنع مطلقاً تكوين قانون مصرى وقيام عدالة نظامية ، وفى الحق إن الأمير الأله لم يزاول سلطته شخصيا ، و إنما كان له وسطاء بينه و بين رعاياه ،ولكن هؤلاء الوسطاء لم يساهموا فى صفة الألوهية ، و إذن فقد كان فى وسع الفرد أن يدافع عن حقوقه تلقـاء هؤلاء الوسطاء مهما كان أعزل أمام الملك الذى لم يكن على اتصال به إلا نادراً ، وهذا ما لطف استبداد الدولة المصرية القديمة تلطيفاً جديا .

هـ — فكرة الدولة عند اليهود

١ — لم تخطر فكرة الدولة على بال لبنى اسرائيل ، ومع ذلك فاننا نستطيع أن نميز عهدين فى نظام الحكم عندهم ، أما العهد الأول فعهد الانبياء والقضاة ، وأما الثاني فعهد الملوك ، على أن للعهدين ظاهرة مشتركة هى ديفية الحكوم مع بعض تحفظات .

العهد الأول

٢ — كانت دولة العهد الأول مزيجاً غريباً من الديمقراطية الابوية والسلطة المطلقة ، ولقد زاول هذه السلطة انبياء أو زعماء عسكريون استوحوا الله ، ولكنهم شابهوا ديكتاتورى روما القديمة من بعض النواحى ، مع فارق هو قيام الصفة المدنية فى ناحية ، والصفة الدينية فى أخرى ، أما القضاة الاستثنائيون فكانت مهمتهم خلال

قيام الرسل أو الزعماء العسكريين منحصرة فى تأييد الدولة ، وتقويمها ، وتدعيمها ، إذا مازعزعها طيش الحكومة الشعبية أو انعدام اهليتها .

العهد الثانى

٣ — وأما العهد الثانى وهو العهد الملكى فصار وراثياً على عجل ، وحدده الدين من ناحيتيه ، فمن جهة كنت ترى ملك اليهود ممثل الله ومصطفاه فوق الارض ، ولذلك فقد انعدمت حدود سلطته ، ولكنه كان فى الوقت نفسه خادم الله ، ولذلك التزم اكثر من غيره باتباع نصوص القانون السماوى ، واذن كانت سلطة الملك محدودة من ناحية التطبيق بقانون صحيح سابق على ارتقاء العرش ، وهو قانون كان لزاما على الملك احترامه وطاعته .

وأما من الجهة الأخرى فكنت تجد هيئة عظيمة الاهمية تضم بين صفوفها سبطا من الاسباط الاثنى عشر ، ولقد كانت هذه الهيئة تراقب الملك وتذكره بملاحظة النصوص الألهية ، وتطبقها إذا حاول الملك تنكب صراطها ،

ولقد كان من واجب « الحاخام » سيد المعبد الوحيد ، كما كان من واجب رجال السكنيس ، ووزير الدين ، والرسل أحيانا ، أن يقوموا جميعاً بالاشراف التام والمراقبة الصحيحة المنتجة التى كانت تتطلبها حتما وحشية كثير من امراء اليهود .

قيد ثالث

٤ — وهناك قيد ثالث للسلطة المطلقة ، وهو ذلك الذى عمل به اليهود، فى أيام « دواود » ، حيث كانوا يختارون نبياً وسيطا بينهم و بين الله ، وبهذه الوسيلة تقيدت السلطة السياسية بالسلطة الدينية ، وزال استبداد السلطة السياسية وظلمها .

بين الهنود واليهود

٥ — ولكن نظام اليهود قد خالف نظام الهند القديمة ، إذ لم يكن فى وسع

الكاهن اليهودى أن يفرض سيطرته نهائياً على الميدان السياسى والاجتماعى كما كان شأن البراهمة فى الهند ، لأن كاهن اليهود لم يكن من ذوى الاملاك ، بل ولم يكن قابضاً على اية وسيلة تعاونه فى تدعيم سيادته غير واسطة أدبية بحت ، أما العنصر المادى القوى وهو عنصر الأرض الذى امتلكه البرهمى ، فانه قد نقص كاهن اليهود ، فالشكل الذى ظهرت فيه التيوقراطية العبرية كان اذا اقل خطراً واضطهاداً من التيوقراطية الهندية ، وهذا النظام يشبه النظام الفرنسى عند العمل بالقوانين الاساسية التى رسمت لاول مرة حدود سلطة الملك الذى تلقى سلطانه من الله مباشرة :

و — فكرة الدولة فى اليونان القديمة

١ — فى الوسع أن نبحث عن فكرة الدولة فى النظام اليونانى القديم من جملة نواح ، ولكن فى المقدور أن نرد جميع الوجهات الى ناحيتين ، وهما الناحية الفلسفية والناحيه التاريخية والاجتماعية والسياسية والقانونية الخ ، فلنبدأ اذن بالناحية الأولى .

الناحية الفلسفية

٢ — لكل دولة بالمعنى الصحيح ، أو كل أمة ، أو مدنية فلسفة خاصة ، اذا انعدمت انهار كيان الدولة ، أو تمزق شمل الأمة ، وغابت فى بطن الأرض المدنية ، لذلك فان العناية بالناحية الفلسفية لها الأولوية فى بحثنا على الناحية الاجتماعية والتاريخية والسياسية والقانونية .

لقد رأينا فيما تقدم آراء عن الدولة تقدمت فكرة الدولة عند اليونان الاقدمين كعقائد الهنود والفارسيين والصينيين والمصريين واليهود ، ولكنها عقائد لم تؤثر فى العلم السياسى العصرى تأثيراً عميقا ، أما سبب ذلك فقد رده « ويلوجبى » (Willougby) فى كتابه (النظريات السياسية فى العالم القديم — طبعة سنة ١٩٠٣)

الى نقص بعض الحريات الروحية ، أى الفكرية ، لأن قيام هذه الحريات هو الشرط الضرورى لأهلية الانسان لانتقاد مظاهر الحياة الاجتماعية .

إن الحياة الاجتماعيــة تتأثر بقوة العادات والعرف ، وهى قوة يرى البعض أن سلطاناً قوياً خفياً يفرضها على الناس فلا يستطيعون التحرر من قيودها ، والخلاص من أسرها ، ولذلك فان الناس يعجزون معها عن البحث فى أساس قيام النظم ، ومعرفة قيمتها سواء أكان من الناحية الاجتماعية أم السياسية أم الدينية .

ومتى كان العقل خاضعاً لمثل هذه القوات الخارجية التى تعوق نماء العالم النفسى فلا مناص من سيادة التيوقراطية وصيرورتها صاحبة الكلمة العليا النافذة ، وتكون هذه السيادة بتأليه الملك ، أو بمراقبة يقوم بها الملك عن طريق شيعة كهنوتية تقبض قبضاً فعلياً على ناصية الحكم .

اليونان والحكم التيوقراطى

٣ — ومن الجائز أن تكون اليونان قد مرت كغيرها من الدول الشرقيــة بهذا الشكل الحكومى الدينى ، ويلوح انها خضعت له خلال عهد « هوميروس » (Homére) أو أثناء فترة ما قبل التاريخ ، أيام كان النظام القائم خاضعاً لتصرف الآلهة ، وكان الحق يترتب لزاماً على الاحكام التى ينطق بها القضاة بوحى المعبودات ، (راجع فوستل ده كولانج — المدينـة القديمة — الطبعة الحادية والعشرون سنة ١٩١٠ فصل ١١ — القانون)

المقياس الذهنى — Le criterium subjectif

٤ — وعلى أية حال فان قيمة هذا العهد تاريخية محض ، لأننا نجد أصول علم السياسة فى الآراء التى كونها الفلاسفة السفسطائيون عن العالم والحياة لأول مرة ، وهى آراء قامت على التقدير الذاتى أو المقياس الذهنى ، فالفرد هو معيار كل شيء ، وعقله مقياس

الحقيقة ، فما هو خارج الفرد خاضع الى التقدير العقلي للفرد ، فالطبيعة ، والدولة ، والايمان ، والتقاليد ، كل ذلك يزنه الانسان و يقدره وفاق الفائدة التي تعود عليه ، و إذن فكل يقين يمكن أن ينعدم من ميدان المعلومات الانسانية ، مادام مقياسه العقل الخاص ، لأن كل ما أعتبره أنا حقيقياً لايكون ضرورة حقيقياً فى رأى الغير، بل إن اعتبارى الخاص قد يزول أو ينعدم بعد مضى زمن قد يطول ، وقد يقصر ، ما دام المقياس عرضة للتقلبات والتطورات والتغيرات ، و إذن يكون من خصائص هذه النظرية أن يتردد اليونانيون الأقدمون فى وجود الخالق جل وعلا ، و بما أن من الجائز أن يؤدى التردد الى الانكار ، وأن يتناول الانكار القيمة الموضوعية للحق والخُلق والسياسة ، فان هؤلاء الفلاسفة قد جحدوا المبادىء المسلم بها ، و إذن لامناص من أن تجنح موضوعية العالم الى الزوال ، و يكون كل ماله اتصال بالضمير الانسانى خاضعاً لأحكام هذه النظرية ، فلا تكون الدولة إذن مؤسسة على فكرة موضوعية ، ثابتة ، ملموسة ، لأن النتائج المترتبة على المقياس الفردى ، أى العقل الفردى تكون نتائج مؤسسة على الفوضى ضرورة ، مادام هذا المقياس مذبذباً ولا استقرار له بحال .

المقياس الحِسّى ونظرية الدولة

Le Criterium objectif

٥ — ولكن اليونانيين الأقدمين لم يروا أن النظرية الذهنية عديمة الفائدة تلقاء العلم السياسى ، لأنها نظرية فلسفية تؤسس فكرة الدولة على الحياة الروحية ، أى على حياة الانسان الفكرية ، دون أى قوة خارجية ، ولكن خطأ هذه الفلسفة ينحصر فى نكران موضوعية هذه الحياة الفكرية ، ولقد استمسك سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو بهذه الموضوعية ، واستخلصوها من العقل لتكون واسطة القربى بين الله والناس .

يشترك الانسان فى حياة الضمير العالمى ، وهى حياة تضم بين جوانبها جميع

الضمائر الفردية ، وفى ميدان هذا الضمير العالمى ينبت العقل ، والعقل لا غرض منه إلا أن يدرك به الانسان ما هو حقيقى ، وما هو خير ، و إذن فوجود العقل ، و بالتالى وجود الجماعة السياسية التى ترمى الى رقى العقل ، هو وجود قد تحرر من نير الناس واستبدادهم ، و إذن تكون الدولة ضرورة موضوعية حسية ، وليست نتيجة مترتبة على إرادة إنسانية كما تقول تعاليم السفسطائيين .

ولكن فكرة الدولة اليونانية ليست فى هذا الرأى وحده ، لأن القيمة الأصلية لهذه الفكرة تترتب أيضاً على القيمة المطلقة التى اختصت بها الجماعة ، نظراً لأن فكرة العدالة لا يمكن التعبير عنها إلا داخل الجماعة ، إذا نظمت هذه الجماعة بطريقة تُمكِّن الطبقات الاجتماعية من بذل نشاطها فيها بنسبة ما لكل طبقة من أهمية داخل الحياة الفكرية ، و إذن تتكون الطبقة الأولى المشبعة بفكرة العدالة من الفلاسفة بمعنى الكلمة ، وهم الذين أعدوا أنفسهم ليسودوا و يحكموا بما أنهم أقرب الناس الى فكرة العدالة ، وتليهم الطبقة الثانية ، وهم فريق الوطنيين الذين أُعِدُّوا لتنفيذ أوامر السلطة ، والعمل على استتباب النظام فى الدولة ، ثم الطبقة الثالثة ، وهم طبقة المحكومين ، هؤلاء الأفراد الذين تسودهم الشهوة الحقيرة ، وقد حصرهم اليونانيون الأقدمون داخل نطاق العمال والفلاحين .

فاذا نظمت الهيئة الاجتماعية بحيث يأخذ كل فرد مكانه فى الطبقة التى هو أهل لها بمواهبه ورقيه فان الدولة التى تتألف وفاق هذا الرأى تكون متفقة وفكرة العدالة ، وتزداد الحياة الروحية قوة كلما انتج نظام كهذا أكبر قسط من الحكمة ، وخدمها انشط الوطنيين ، ووعظ الحكماء الناس باخذ انفسهم بالحزم والعزم والتسلط على شهواتهم وكبح جماحها .

إن الغرض من الدولة لاينحصر فى مجرد ضمان الحماية والحياة وحده ، ولكنه ينطوى أيضاً على تحقيق اكمل وأتم رقى للحياة الروحية فى كل ذرة انسانية تجد فى

الدولة كيانها المادى ، وبعبارة أخرى ان من الضرورى أن توزع الطبقات وفاق تقسيم خاص ، ولكنه تنظيم لايكون منطبقا وفكرة العدالة إلا اذا صار الشعب اهلالان يصل بحياته الروحية الى اقصى مرتبة من الرقى ، واذن وجب أن يكون لكل انسان مركزه اللائق به .

فاذا نحن نظرنا الآن الى هذا التنظيم كان له قيمة خاصة ، ذلك بانه تنظيم لايصدر عن مصلحة الفرد ، وانما يصدر عن المصلحة العامة ، مصلحة الجميع ، بما أن قيمة الفرد تكون متناسبة مع عمله للجماعة ، والجماعة هى التعبير المادى لفكرة العدالة ، فقيمتها اذن مطلقة ، ويترتب على ذلك أن ظاهرة قيمة الدولة عند اليونان هى القيمة غير المحدودة التى للجماعة ، وهى قيمة عظيمة لحد جعل وجود الميدان المحتفظ به لحياة الانسان الخاصة منعدما مبدئياً بالنسبة للجماعة .

إن للدولة طبيعة مطلقة ، وليس من مجال للحياة يمكن مبدئياً أن يغلق امامها كما يتضح ذلك من أقوال افلاطون فى كتابه « الجمهورية » ، فالجماعة تتفوق فى القيمة الحقيقية على قيمة الشخص بمراحل شاسعة ، لأن الدولة هى الانسان مكبرا ، والفرد جزء من المجموع ، وأثر التدافع فى حياة الجماعة له صداه فى نفس الفرد ، أما الفرد فليس له حياة روحية خاصة ، ذلك بان الجماعة قد وجدت عند نشأة كل شئ ، ولذلك كان لها حقوق مترتبة على وجودها ، أما الحق الذى يمكن أن يتمتع به الفرد فمستعار من الدولة التى هى مصدر الحق وحدها .

فكرة الدولة والقانون الطبيعى

٦ — تتعارض فكرة الدولة اليونانية تعارضا جوهريا مع فكرة الدولة التى تصورتها مدرسة القانون الطبيعى ، وهذه فكرة على العكس اساسها الفرد المعتمد على عدد غير محدود من الحقوق الطبيعية التى تستعير منها الدولة أو الجماعة اختصاصاتها القانونية ، فنظرية القانون الطبيعى تضع الفرد فى كفة والدولة فى كفة ،

على أن يكون الفرد حراً ، لأن الحرية وجدت على انها خاصة بالفرد ، ومن المسلم به ان الحياة الشخصية أولية ممتازة ، أما النظرية اليونانية فترى الحرية حقاً مشتقا ، ولا وجود لهذا الحق الا بالخضوع للجماعة التى كان اليونانيون يعتبرونها المصدر الاصلى لاية قيمةحيوية

بين الفكرة الشرقية والفكرة اليونانية

٧ — تشترك فكرة الدولة اليونانية مع العقيدة الشرقية فى الدولة من ناحية خضوع الفرد للدولة خضوعاً تاما ، ولكن اساسهذا الخضوع فى البلاد الشرقية هو تسلط أى سلطان خارجى ،أما فى اليونان القديمة فاساس الخضوع مساهمة الانسان فى الجماعة مساهمة طبيعية ، فالدولة ليست سلطانا يقوم فى مواجهة الشعب ، ولكنها الشعب ذاته ، باعتبار تنظيمه السياسى ، وهذا مايفسر لنا انطباق الديمقراطية على فكرة الدولة اليونانية اكثر من انطباقها على فكرة النظام الملكى ، إذا صح أنها وجدت فى ذلك الحين .

وفى الحق لقد كان العصر الذهبى للحياة اليونانية القديمة عصراً طلى بالديموقراطية طلاء براقاً حجب كل طلاء آخر ، فالدولة باعتبارها شخصاً مستقلا عن رعاياها الوطنيين كانت بعيدة كل البعد عن فكرة اليونان من الدولة ، وقصارى القول إن التعارض بين السلطة والرعية لم يكن له أى وجود ، (راجع هيلدبرانت — Hildebrand — فلسفة الدولة — ص ٢١ — وويلوجبى — النظريات السياسية فى القارة القديمة طبعة سنة ١٩٠٣ ص ٦١) .

فكرتا الدولة

٨ — كان للدولة فى اليونان فكرتان ، إحداها فكرة الفلاسفة السفسطائيين ، وهى فكرة تقوم على أساس من ظاهر العالم ، دون أن تمت بأى

سبب الى باطن الأمور الخارجة عن ذهن الانسان، وبذلك صارت الدولة أو الجماعة نتيجة مترتبة على العمل الفكرى الفردى ما دام مقياس ذلك هو العقل الفردى على ما قدمنا .

وأما الفكرة الثانية التى اتضحت على الخصوص من دولة أفلاطون ، فانها تتعارض تعارضاً كليا مع الفكرة السابقة إذ تعتمد اعتماداً تاما على حقيقة الأفكار واستقلالها ، وهى الأفكار التى تحققت فى العالم المحيط بالانسان ، ولها وجود موضوعى حسى . فأصبحت قيمة الفرد صادرة الى حد ما عن علاقاته مع الأفكار الماثلة أمامه فى محيط الواقع ، وإذا نحن طبقنا هذا الرأى على علم السياسة أفاد جنوح فكرة العدالة الى تحقيقها فى الدولة .

التعارض بين الفكرتين

٩ — إن هذا التعارض بارز فى العلوم السياسية اليونانية ، واذن كان علينا أن نبحثه فى كل مدرسة من المدارس الفلسفية اليونانية ، وأهمها مدرسة أبيقور ومدرسة المتزمة Les Soïciens .

إن هاتين المدرستين تسلمان بهذا التعارض ، إذ تفرق كل منهما بين المقياس الذهنى الخاص بعقل الانسان ، والمقياس الموضوعى أى الحسى ، غير أن كل مدرسة منهما تعتمد على أساس فلسفى يختلف تماماً عن أساس الفلاسفة السفسطائيين وأنصار سقراط وأفلاطون وأرسطو .

مدرسة أبيقور (Epicure)

١ — فمدرسة « أبيقور » ترى أن ليس فى الوجود وحدة قائمة بذاتها، فما نراه كأنه كل ، يتألف فى الحقيقة من أشياء لكل منها طبيعة خاصة تشترك فى تحديد صفة الكل .

فاذا طبق « أبيقور » هذا الرأى على الجماعة ، ألفيناه عاجزاً بحكم الضرورة عن ان يقر جماعة يكون الانسان جزءاً منها بموجب طبيعته ، فانعدام كل صلة بين الناس هى نقطة البداية هنا أيضا ، واذا نحن وجدنا صلات فى أى ناحية وكانت صلات مترتبة على مجرد المصادفة ، أو كانت قد خلقت خصيصاً لارضاء المطالب النفعية للناس ، فمنذ اللحظة التى ينعدم فيها الاتصال الطبيعى بين الناس ، ينعدم التساؤل عن حياة ترمى إلى طى المجموع فيها ، ويعيش كل إنسان لنفسه ، ويتركز الغرض من ميوله فى شخصه الذاتى خاصة ، وعندئذ تعلو الانانية عرشها ، وتقتصر حياة الانسان على السعى وراء الملاذ والشهوات ، ومع ذلك فان هـذا السعى يؤدى بنا حتما إلى أن نرى ملاذ الروح تحتل مكانا اسمى من ملاذ الجسم باعتبار أن كل ماهو روحى ابقى واخلد ، وعلى اية حال فان الواجب يقضى على الانسان ألاّ يتمسك بالفضيلة والحكمة الا لما يتصل بهما من ضروب المشقة .

فغرض الحكيم لاينطوى على السعي إلى ما يملأ الحياة رضاء ، وانما هو أن يدرك فى غير ماجهة حالة من الراحة ، والهدوء ، والسعادة المقيمة الثابتة ، والكف عن الشكوى من نقص المتاع ، وغيض اللذائذ التى لاتزال بعيدة عن المتناول حتى هذه الآونة .

وكذلك ليس من غرض الحكيم ترك حبل الاحساسات على غاربها ، وضمان تفوقها ، وقصر مضمار السيطرة عليها ، بل من واجبه أن لايدع نفوس الناس هدفا لاستغواء تلك الاحساسات، وان خضعت فانما تخضع لتلك الاحساسات التى لا يترتب عليها تأثرات عميقة ، واذن حق علينا أن نجتنب حياة تقوم على انعدام الواجب .

واذن فبدهى أن عقيدة كهذه لاترى الدولة إلا نظاما خلقه الناس لادراك فائدته ، واذن فالابيقوريون هم أول من اذاع الفكرة القائلة بان الدولة تولدت عن عقد، وهذا اصل العقد الاجتماعى الشهير الذى اسند الناس إلى روسو أمر ابتكاره خطأ .

مدرسة زينون Zénon

ب — وانك لتجد نظريةمدرسة «زينون» ،أى مدرسة المعتزمة (Stoïciens) أو مدرسة الرواقيين على نقيض نظرية « أبيقور » ذلك بان «زينون» لا يصدر فى نظريته عن الفرد ، وانما يصدر عن العالم، فالعالم كائن حى ، بمعنى أن سلطانا إلهيا، يسود كل شئ فيه ، فعقيدة المعتزمة فى العالم هى اذن عقيدة بوحدة الخالق ، ووحدة الوجود ، فالمولى سبحانه وتعالى فوق العالم ، أوهو منفصل عنه ،أو خارجه ، ولكنه فى كل مكان ، فهو الروح فى المادة ، انه وحده العامل ، إنه روح العالم ، والعالم جسد الله ، أى جسد القوة الظاهرة الباطنة ، العاملة وفاق قوانين منطقية ، والمتسلطة على الطبيعة كلها ، تنقب فيها وتقتادها باسرها ، وهنا ترى العقيدة الظاهرة فى العالم هى عقيدة دينية ، فهى ، اذن عقيدة مناقضة لعقيدة ابيقور على خط مستقيم .

مقارنة بين المذهبين

ج — فبينما الأبيقوريون يبنون العالم من القوات المستقرة فى الذرات التى تندمج بعضهافى بعض بطريقة ميكانيكية ، إما مصادفة ،و إما اصطناعا ،نجد المعتزمة يرون العالم ثمرة عقل إلهى يصل إلى غاياته بطريقة لامتسع فيها للمصادفات ، لأن جميع الحوادث أساسها الضرورة ، وأصلها أن كل شئ يصدر عن قدرة إلهية ، وأن العالم وحدة ، وليس مجموعة تألفت من عناصر متعددة .

ولما كان الانسان جزءاً من هذا الكائن الحى ، فاننا نجد فيه قوة تحاكى نفس القوةالتى تحرك العالم ، وتضع قوانين العقل، فالعقل الالهى يعمل فى الانسان كمايعمل تماما فى العالم ، بحيث تكون أعمال الانسان نتيجة ضرورية كباقى الاحداث جميعا ، باعتبارها آثاراً مترتبة على روح العالم ، و إذن فلا وجود لحرية الارادة ، و يكون من الصعب التوفيق بين هذه العقيدة ووجود القواعد القانونية .

ولـكن مذهب المعتزمة له حكمته رغم ذلك ، إذ يتطلب من الانسان ان يعيش وفاق الطبيعة ، أى طبق العقل الألهى الذى يعمل فى نفسه ، وهذا الطلب الخاص بالخضوع لله يأمر بالعدول عن الملاذ ، وترك رغبات الاحساسات جانبا ، الى أن ينتهى الأمر بتضحية الوجود الشخصى اذا لم يستطع الانسان أن يعيش فى سبيل الله ، وهذا ما اتبعه اليونان لاحراز استقلالهم ، وطرد العدو الفارسى من بلادهم ، وعلى رأسهم ميلسياد (Miltiade) الذى دعا زملاءه ليلة معركة ماراتون سنة ٤٩٠ ق . م . الى وليمة تتقدم النعيم المقيم فى الآخرة ، وكان من أمر « تيميستوكل » ان قال فى هذا النصر انه يمنعه من النوم ، فعلى الانسان إذن ان يستقل عن العالم الذى يفسد الحواس بأعماله ، و يقلق حياة الارواح بأفعاله .

على ان الانسان اذا اعتزم ان يبتعد عن جميع التأثرات ، وان يقف موقف جمود و برود ، وألا يكترث بالملاذ والآلام على السواء ، فلايرى له ضروريا فى الوجود غير حياة صخرية ، لاتشعر بوخز ولا تحس متاعا ، كان حتما علينا ان نحقن دمنا بمصل عدم التأثر ، حتى نتدرع ضـد مجرى الحوادث ، ونقوى على اذلال الآلام واخضاعها .

فالخير عند الابيقور يين مستقر فى تمتع منظم للغاية ، ومتعدد الوجوه ، اماعند المعتزمة فان الخير يستقر فى قمع الآلام والاوجاع ، فالمعتزم لايعجب بشىء ، ولا يخشى شيئا ، ولايرجو شيئا .

و إذن فالفيلسوف يكون فى غير حاجة للدولة اذا توافرت لديه أسباب الـكفاية ، شأنه فى ذلك شأن الابيقورى ، ولـكن هذا لا يمنع الناس من أن يؤلفوا جماعة لما لهم من وحدة روحية ، وما لـكل منهم من حصة فى العقل الالهى ، فالدولة اذن جماعة توجد بطبيعتها ، وتمتد الى أقصى حد يمكن أن نجد عنده كائنات عاقلة ، وتتكون وترقى فى صورة امبراطور ية العقل ، فتتناول الانسانية كلها .

فالجماعة الروحية التى كانت أساس نظرية المعتزمة على نقيض نظرية الابيقوريين لم تكن لتعلق الحياة الاجتماعية على الارادة الفردية المطلقة ، لانها توجد بطبيعتها، إذ تصدر عن العقل المستقر فى كل انسان ، ولامعنى إذن أمام هذه الجماعة الانسانية العظمى لوجود الدول التى تتألف منها الانسانيـة ، ولامناص من أن تزول كما زال التعارض القائم بين اليونانيين والهمج ، فالامبراطورية العالمية التى أراد الاسكندر المقدونى أن يؤسسها ولم تتم إلا فى عهد الرومان تجد مبررها فى نظرية المعتزمة الذين أخرجوا الوطنية من حدودها الضيقة الى معناها العالمى ، على الرغم من أن المعتزمة قد صوروا الامبراطورية العالمية فى بداية الرأى كوحدة روحية ، لا كنظام سياسى ومع ذلك فان فكرة الامبراطورية العالمية قد تناولت فكرة الوطنى العالمى ، وهذه صفة لاتنطبق على الهمج وحدهم ، وانما تنطبق على العبيد أيضا ، لأن العبيد وان كانوا أرقاء ، إلا أنهم يساهمون أيضا فى العقل الالهى ، رغماً من ان الظروف الخارجية التى يعيشون فيها تختلف عن الظروف التى يعيش فيها أى شخص آخر ، اذا نحن أخذنا بنظرية المعتزمة .

وبما أن نظرية المعتزمة تقرر أن من الواجب انطباق مهمة الانسان فى الحياة وتحقيق أغراض الهيئة الاجتماعيـة أو تحقيق غرض عالمى ، فان العقل يكون فى رأى هذه النظرية هو المُشَرِّع الطبيعى الذى يسن القوانين للناس ، وهذا ما يؤدى بالمعتزمة الى التسليم بقانون طبيعى ، يحـدد علاقة ما بين الناس باعتبارهم كائنات عاقلة ، وأعضاء فى جماعة أدبية ، وهو قانون طبيعى يتفوق على قانون الانسان ، ويسمو التقاليد والأوضاع التاريخية ، ولقـد كان هذا القانون الطبيعى فى عهد الرومان هو نقطة الارتكاز التى أباحت القضاء على الحدود الضيقة التى نص عليها القانون المدنى ، وتحويل القانون الرومانى الى قانون طبيعى .

فضل المدينة اليونانية

١٠ — وإذا أردنا الآن أن نلخص ما تدين به العلوم السياسية للمدينة اليونانية القديمة ، استطعنا أن نقول إن الفضل الجوهرى لذلك العهد المدرسى قد انحصر فى القاء النور القوى على قيمة الدولة ومعناها ، أو بعبارة اصح إن هذا الفضل ينحصر فى أن المدينة اليونانية القديمة قد كشفت عن فكرة الدولة .

ضعف الفلسفة اليونانية ونقصها

١١ — قام فى بلاد الاغريق القديمة الدليل القاطع على الضرورة المطلقة لحياة الجماعة على اساس طبيعة الانسان ، ولكن نقطة الضعف فى الفلسفة اليونانية التطبيقية هى تحيزها ، وقاعدة هذا التحيز هى أن اليونانيين رأوا أن يكون للدولة قيمة لا حد لها ، وفى وسعها أن تقضى على حياة الانسان الشخصية .

أما النقص الاكبر فى هذه الفلسفة فهو انعدام فكرة الشخصية وهى فكرة ذات قيمة هامة تعدل قيمة الجماعة ، فالانسان فى عرف هذه الفلسفة الجديدة يستمد قيمته الخاصة من شخصيته وإذن فالفرد لم يتمسك فى عهد اليونان القديمة بانه كائن له قيمة روحية خاصة ، وله رغبات قائمة بذاتها ، ولكنه كان يتمسك بانه تابع للجماعة ، وأنه عضو فى المدينة ، وإذن فاستقلاله كان كالعدم أمام الدولة ، واذا تعرضت مصلحة الجماعة للخطر فلا قيمة لأى مصلحة أخرى بجانبها ، ولهذا السبب فان الفكرة اليونانية من الدولة تنطوى على جبروت تؤدى نتائجه الى شل نمو الانسان ورقيه .

واذا نحن دققنا فى ملاحظة واقع هذه الايام وجدنا أن فكرة اليونان من الدولة قد استعادت سيرتها ، وتفشت فى كل مكان تقريبا ، إذ أصبحت كل دولة صاحبة الحول والطول ، أما الانسان فهو والعدم سواء أمام سلطانها .

لقد حطمت قذائف مدرسة أبيقور هذا الجبروت ، ولكنه تحطم على نقيض استقلال الجماعة ، لأن الدولة التى تجىء ثمرة المصالح الفردية ، لا تحقق غير الغايات

التى تبررها المنفعة الفردية،ولهذا كان مذهب أبيقور المادى بعيداً عن أن يضع حدا لاستبداد الدولة بسبب شخصية الانسان ، لأن فكرة الشخصية لاتتوافق ونظرية الابيقوريين ، فهم لايسلمون بحياة مشتقة من المطلق ، ولا يسلمون بنظرية الروحية أوالفكرية التى يمكن أن تكون مقياسا لارضاء الحاجات أوعدم إرضائها ، أو يمكن أن تكون مقياسا لتحقيق الملاذ ، أو قمع التأثرات والشهوات ، فالانسان كائن متعدد يعيش تحت تأثير ميوله ويقتاد وجوده فى جميع الاتجاهات التى تمكنه من التمتع والملاذ .

أما عند المعتزمة فمن الممكن أن تكون الشخصية موضوع تساؤل باعتبار أن للحياة الشأن الأول بناء على وحى العقل ، وهكذا يمكن أن يكون للأنانية قيمة أمام حياة الجسد ، ولكن نظرية المعتزمة لاتعرف المقياس العقلى الفردى معرفة بمعناها الصحيح ، نظراً لأن المحرك الوحيد الدائم لجميع الاحداث التي تقع فى العالم ، وجميع أعمال الناس هو الروح العالمى أوالعقل الألهى ، فالانسان يبقى دائماً جزءا ، أوذرة ، ولا يعيش لتحقيق اغراض جعلها بيده هدفا له ، واذن فليس للاختيار الخاص وجود ، ولا للنشاط الشخصى أثر ، وما نحن فى الوجود ، إلا لنتلقى الأوامر ، وتتحكم فينا النتائج الخارجة عن إرادتنا ، فلو كان المعتزم قد تشبع بفكرة الشخصية ، لكان قد هاجم الرق الذى قام على اساس من جحود المقياس العقلى الخاص ، الذى يلازم الانسان بحكم انه إنسان ، فالمعتزم يكتفى بان يقرر أن الفعل الألهى أو العقل يعمل فى كل انسان ، واذن فللرقيق أن يطالب بمعاملته ككائن عاقل ، ولكن المعتزمة لا يكرهون الرق ، وليس ذلك لانهم لم يعنوا بما هو خارج حياة الانسان فحسب ، ولكن لأن قواعد آدابهم ما كانت تتطلب القضاء عليه ، ذلك بان الرق لم يكن عندهم نظاماً غير معقول ، ولا كان نظاماً يحول دون الحياة المعقولة التى يمليها وحى العقل وأوامره .

فأول ما يمكن أن نلاحظه إذن هو أن الفكرة الفلسفية من العلوم السياسية اليونانية كانت فى حاجة الى الاستكمال ، ولقد كان من الواجب النهوض بشخصية الانسان ورفع قيمتها أمام الدولة ،وهذاما ستراه فيما بعد ، وإذن فلننتقل الى الناحية الثانية من فكرة الدولة اليونانية .

الناحية التاريخية والاجتماعية الخ

١١ — قطعت المدنية اليونانية القديمة شوطا بعيداً فى الرقى ، وكادت دراسة الجماعة اليونانية وحكومتها تبلغ فى ذلك العهد مرتبة النظام العلمى ، ولكننا نرى مع ذلك أن علم الدولة بمعناه الصحيح لم يكن موجوداً فى ذلك الحين ، لانعدام وجود الدولة بالمعنى العصرى للكلمة ، وكل مايستطاع قوله هو إن اليونانيين قد عنوا بعلم السياسة ، وتعهدوه حتى نما وترعرع رغما من تدخله فى علم الاخلاق .

لاديموقراطية فى اليونان القديمة

١٢ — على أن هناك أمراً جوهريا لا معدى عن ذكره ، وهذا الأمر هو أن الرق ، والتكوين الاجتماعى الخاص بالجمهوريات اليونانية قد أديا بطبيعتهما الى حصر السلطة العامة فى أيدى فريق ضئيل من سكان البلاد . حتى البلاد التى تغلغل فيها ما أسموه بالديموقراطية خطأ ، وما هو فى الحق غير « أوليجارشية » ، وهى حكومة تقوم على عاتق أقوى العائلات ، فالسلطة فى « آتينا » قد انحصرت فى قبضة أقل عدد ممكن من الوطنيين ، وهذا ما قرره بودان (Bodin) فى الفصل السادس من الجزء الأول من كتابه « الجمهورية » حيث قال : « ومع ذلك فان تعريف الوطنى الذى تقدم به أرسطو الينا لا وجود له من الناحية الشعبية ، نظراً لأن « آتينا » التي قيل بأن لامثيل لحرية شعبها وسلطته ، قد اشتملت على طبقة رابعة ، كان عددها ثلاثة أمثال عدد باقى الشعب ، ومع ذلك فانها طبقة حرمت أى قسط من الاشتراك

فى المناصب العامة ، وتجردت من أى رأى قاطع فى وضع المراسيم ، والاحكام التى كان الشعب يصدرها ، فاذا نحن سلمنا بتعريف ارسطو وجب علينا أن نعترف بان أغلب متوسطى الحال ماديًا فى « آتينا » قد اعتبروا أجانب وعوملوا معاملة الاجانب حتى عصر بيريكليس (Périclès)

واذا أردت أن تستوثق من هـذا القول ، فارجع الى عهد تأسيس الجمهورية اليونانية أيام تيزيه (Théseé) فهنالك تعرف أن الهيئة السياسية كانت ارستقراطية محضة لأنها تألفت من رؤساء الأسر دون سواهم ، ولقد استمرت هذه الهيئة على هـذه الطبيعة ، حتى عصر « ديموستين » (Démosthène) رغما من اتساعها ، ولذلك فان « لابوليه » (Laboulaye) قد أصاب كبد الحقيقة بقوله « إن أشد الجمهوريات اليونانية تمسكا بالديموقراطية لم تكن إلا ارستوقراطية ضيقة » (راجع الدولة وحدودها للابوليه)

على أن « آتينا » لم تكن وحدها البلد الارستوقراطى موضوعا ، والديموقراطى شكلا وسطحا ، فهناك « اسبرطة » ، وهى إحدى المدن التى كادت المساواة تنعدم فيها انعداما تاما ، قد تعددت طبقاتها وتفاوتت ، إذ كانوا طباقا كالهرم ، طبقة تعلو أخرى كما قال (فوستل ده كولانج Fustel de Coulanges) ، فأنت تجد فى القاعدة ما يمكن أن تسميهم الغَنَمَة ، ومن فوقهم من تستطيع أن تشبههم بمحاسيب الاسرات الرومانية ، ثم من فوقهم الهُجَنَاء الذين حرموا التمتع بالمزايا السياسية والدينية التى تمتع بها الابناء المولودون من زواج شرعى ، ثم الاسافل ، ثم المتساوون ، وعددهم قليل يتراوح بين مائتين أو ثلثمائة ، وهؤلاء المتساوون هم وحدهم سادة الحكومة ، ولقد قال فيهم « جزينوفون » (Xénophon) : « ان الوجود خارج هذه الطبقة هو وجود خارج الهيئة السياسية » ، ولـكن هذا الامر لم يقتصر على « اسبرطة » ، بل تناول عددا كبيرا من الجمهوريات اليونانية التى حكمها عدد قليل جدا من الارستوقراطيين

وهذه الارستوقراطية الضيقة ترينا كيف ضل كثير من المؤلفين سواء السبيل ، ولم يستطيعوا تفهم حقيقتها على صحتها ، ولذلك جعلوا يخلطون ، ويقيمون شبها بين الدولة القديمة ، والدولة العصرية ، واخذوا يقيسون هـذه بتلك ، زعماً منهم أن الأقدمين أقاموا صرحا عالياً من الديموقراطية الصحيحة .

لم يكن فى اليونان القديمة دولة

١٣ — وإذا كانت اليونان قد تجردت من الفكرة الديموقراطية ، فانها قد تجردت أيضاً من فكرة الدولة العصرية ، فما اطلقو عليه اسم الدولة فى ذلك العهد كان ضئيلا إلى حد أنه لم يك شيئاً مذكوراً إذا قيس إلى أحد مراكز الوجه البحرى الصغيرة ، فهـذه الدولة اليونانية أو الجمهورية اليونانية لم تكن دولة ، وانما كانت مدينة ، وهذا هو الاصطلاح الذى اطلقه عليها المؤرخ الكبير « فوستل ده كولانج » فالدولة اليونانية المزعومة لم تخرج فى كثير من الأحوال عن أن تكون كجمهورية موناكو Monaco . أوجمهورية اندور (Andorre). مساحة لاتزيد على الخمسمائة كيلومتر ، وعددسكان لايتجاوز خمسة آلاف نسمة ، ولكن مهما كان صغر مساحتها فانها انطوت على كل ما تنطوى عليه اضخم المدن وانما فى صورة مصغرة ، إذ كانت كل مدينة قادرة على أن ترضى جميع حاجاتها ، فقد كونت نظامها الاجتماعى والاقتصادى والسياسى فى غير نقص ، واستطاعت أن تعيش حياة سياسية مستقلة عن غيرها ، وإذا كانت هذه الحالة تضعف ما أشرنا اليه من فارق بين المدينة اليونانية والدولة العصرية فانها لم تقض على هذا الفارق نهائياً .

الفكرة الدينية

١٤ — ونستطيع الآن أن نفهم مماتقدم أن للدولة اليونانية صفتين على جانب عظيم من الاهمية ، وهما تعقيد عناصرها ، وجنوحها الى السيادة الجبارة والظلم المذل ،

فالاقتصاد ،والقانون ، والسياسة ، كل أولئك يختلط بعضه بالبعض الاخر ، ويندمج فيه ، ولكن ليس هذا كل مافى هذا التعقيد من عناصر متشابكة ، مختلطة إذ هناك عنصر آخر له أهميته فى تكوين الخلق القومى ، و بالتالى فى تكوين النظم ، ونعنى به الدين .

لقد خلق الله اليونانيين عاجزين عن التفرقة بين فكرة الجماعة السياسية ، وفكرة الجماعة الدينية ، ولكن الدين كان رابطة اجتماعية لها أهميتها الخاصة فى نظرهم ، كما كان سبب شقاق وتفرقة فى الوقت نفسه ، رغماً من أنه كان دينا قائماً على أساطير وخرافات و رموز كلها من صنع الناس .

الدين رابطة اجتماعية هامة

١ — كان الدين رابطة اجتماعية بسبب طبيعته القومية ، أو بسبب طبيعته المحلية بمعنى أصح ، وهى طبيعة تساعد مساعدة جليلة فى تكوين أفخاذ القبيلة و بطونها ، وعشائرها ، ثم القبيلة ذاتها ، فاذا ما تم تكوينها عاونت هذه الطبيعة المحلية فى تدعيم تكوين المدينة (راجع فوستل ده كولانج فصل ٣ جزء ٣) ، ولذلك فان الدولة والدين لم يشتبكا فى قتال أو نضال كما وقع فى أوروبا حتى العهد الأخير ، بل على العكس قد رأينا هناك فكرتى الدين والوطن مترادفين تقريباً ، ولكل منهما نفس القوة ، ونفس الذيوع والانتشار » (راجع له فور (Le Fur) ص ٤٧ — من كتاب دولة الاتحاد المركزى ودولة الاتحاد الاستقلالى) حتى لقد رأى الفرد أن من المتعذر عليه أن يجد لنفسه دستوراً وحقوقاً خارج حدود المدينة ، وميادين آلهته .

ولقد كتب « رينان Rénan » بصدد دين « أتينا » يقول : « كان دين أتينا هو نفس أتينا ومؤسسها وقوانينها ، وعاداتها وعرفها ، فهو دين لم يكن بحاجة الى قواعد جامدة ، إنه إذن كان دين الدولة بكل ما فى الكلمة من قوة ، بحيث

لا يكون الفرد آتينيا إذا هو لم يقم هذه الشعائر ، فالدين كان إذن عبادة الاكروبول L'acropol مشخصاً ، والحلف بمذبح أجلور (Agiaure) لم يكن له معنى غير القسم بالموت فى سبيل الوطن » (راجع رينان — ما هى الأمة ص ٢٢ — « Qu'est ce qu'une nation ? » و إذن فلا وجه للعجب والاستغراب إذا علمنا أن أرسطو (Aristote) قد اعتبر الوظائف الدينية كتكليف مدنى فى مرتبة منصب القضاء .

ومن البديهى أن هذا الشعور الدينى القومى ، بل من البديهى أن عبادة الوطن بهذه الطريقة كانت تفيض على الدولة قوة دونها كل قوة أدبية أخرى ، ولذلك فاننا نستطيع أن نقول مع « فوستل ده كولانج » : « كانت الفكرة الدينية هى الروح الملهم والمنظم عند الأقدمين ، وكانت الوسيلة » الصحيحة « لميلاد الدولة » ، (راجع ص ١٥٠) .

الدين الخرافى وسيلة تفرقة

ب — ولكن إذا كان هذا الأمر مما يخلع على السلطة قوة ، فان هذه القوة كانت تسارع الى أن تفسد وتتحلل وتستحيل ظلماً ، وهنا يبدأ عامل الانقسام عمله ، فالآلهة الذين يحمون كل مدينة ينفضون أيديهم من الدفاع عن المدن المجاورة ، وتكون النتيجة أن كل وطنى يخرج بعيداً عن حدود أرضه القومية يفقد مزية الانتفاع بحقوقه ، و يمسى أعزل من وسائل رد عادية اللصوص عنه ، فيعجز عن دفع المظالم ، ووقف سوء المعاملة ، إلا إذا كان هناك اتفاقية تغاير ذلك .

ومهما كان الأمر فان النظام الذى قام فى بلاد اليونان القديمة على قاعدة الخلط بين العدالة والدين كان نظاماً قصير النظر جدا ، لأن أعماله ومهامه لم تتخط حدود المدينة ، ولذلك فان الاستعانة بالآلهة لم تتوافر إلا داخل هذه الحدود ، ولم يكن فى وسع وطنيى مدينة أن يستظلوا برعاية آلهة مدينة أخرى ، بيد أن هناك ما هو أغرب مما تقدم ، فعند ما تعلن الحرب بين مدينتين تدخل الآلهة فى هذا النضال ،

وتشتبك فى المعمعان، وتصبح أعداء وهكذا قاتل آلهة ترواده آلهة اليونان، فانتهى الأمر باحقاد الجنود، وعداوات الدول الى أن أدعمتها الأحقاد والعداوات الدينية وأذكتها، فاذا كان الدين قد قوى كل مدينة فى اليونان، فقد حال دون خروج كل مدينة من حظيرتها الضيقة، وبذلك يكون الدين الخرافى عائقاً قويا فى سبيل الاتحاد العام، وعقبة كأداء أمام أى اتحاد استقلالى، أو أى وحدة فى صورة دولة قوية كبيرة تتكون عن طريق إدماج المدن الصغيرة بعضها فى بعض.

فى سبيل الوحدة الدينية

ج — ومع ذلك فان الرقى المطرد الذى أحرزته الفكرة الدينية اليونانية قد أدخل مع الزمن شيئا من المرونة على العقيدة الدينية المحلية، فبعض العقائد وبعض المعبودات أصبحت شائعة شيوعا تناول كثيرا من المدن، إن لم يكن قد تناول اليونان كلها، إذ تكونت اتحادات دينية، ورأى الناس معابد دولية كمعبد «دلف» (Delphe) ومعبد «ديلوس» (Délos)، وذهب بعض الفلاسفة الى حد بث الدعاوة لمعبود واحد، وإله واحد، (راجع ميالى Méaly)، كتاب عهد الاصلاح ص٩ وما بعدها.

تعقيد فكرة الدولة واجتماعيتها

١٥ — فما نستخلصه مما تقدم هو تعقيد الدولة فى المدينة اليونانية القديمة التى كانت تحاكى بنظامها نظام البلديات فى العصر الحاضر «فجميع الميول، وجميع الجهود المشتركة التى بذلها اليونانيون الاقدمون فى ميادين الدين والحق والعادات والاجتماع والفن والعلم والملكية والزراعة والتجارة والصناعة كانت تتقابل وتختلط بفكرة الدولة» كما قال «بلونتشلى Bluntschli» فى كتابه (النظرية العامة للدولة ص٤١)

ولقد لاحظ المسيو «سوشون» (Souchon) ضمن كتابه «النظريات الاقتصادية فى اليونان القديمة أن الفكرة اليونانية كانت أميل الى علم الاجتماع

من الفكرة العصرية ، وهى ملاحظة حقة صحيحة لاسيما من ناحية فكرة الدولة ، ولكن الفلسفة اليونانية لم تعرف أن ترتب العناصر القائمة وفاق قيمتها الحقيقية لتخرج منها نظاما نتبين به الجوهرى من الثانوى ، والاصيل من العرضى .

اختصاصات المدينة اليونانية

١٦ — لم يكن فى مقدور المدينة اليونانية التى انطوت على كل ماتقدم إلا أن تكون دولة لها اتصال بكل شىء ، لذلك كان من الضرورى أن تتصل باعمال الوطنى جميعاً ، و بأى ناحية من نواحى هذه الاعمال ، ولقد تيسر ذلك لقلة عدد الوطنيين الذين يتمتعون بالحقوق العامة فى الدولة ، وهذا الاتصال هو ما لاحظه بلونتشلى بقوله : « ان استقلال العائلة أو التربية الابوية ، وحتى الامانة الزوجية ذاتها لم تكن بمنجاة من افتئات الدولة اليونانية ، وكذلك كان شأن الثروة الخاصة الى حد ما ، فكانت الدولة إذن تتدخل فى كل شىء ، وما كان علم الاخلاق ، ولا القانون يحدان من سلطانها ، إذ كانت تتصرف فى أجسام الوطنيين وفى مواهبهم ذاتها ، بل لقد بلغ بها الأمر أن أكرهت الناس على قبول الوظائف العامة كالخدمة العسكرية ، فالفرد يموت أولا ، ثم يبعث فى الدولة ، فالدولة تعيده خلقا جديدا وتعده لحياة حرة نبيلة ، واذا ضربنا صفحا عن قوة العادة وجدنا أن سلطان الدولة اليونانية المطلق لم يلطفه سوى اشتراك الوطنيين فى مزاولته من ناحية ، والخوف من أن ينزل بهؤلاء الوطنيين غضب الشعب واستبداده من جهة أخرى ، ولعمرك إنه خوف يمكن أن يتفادى به الانسان النتائج النهائية لشيوعية عامة ، وكذلك كان هذا السلطان يهدأ وتقل حدته بحكم العلاقات الضيقة التى تربط بلدا صغيرا بغيره ، مع العلم بأنه سلطان ليس فى خدمة شهواته غير وسائل ضعيفة ، كما أنه مكره على أن يقيم وزنا لقوة جيرانه » (راجع بلونتشلى — النظرية العامة للدولة ص ٣٢) .

السفسطائيون ورفع النير

١٧ — يثبت ما قدمناه اثباتاً جلياً أن الدولة اليونانية الجبارة التى انحصرت فى دائرتها الضيقة جدا ، قد اصبحت محكمة تفتيش ، ظالمة باطشة ، ولقد حاول السفسطائيون أن يهزوا نيرها ويكشفوا عن عواتق البلاد عتوها ، بان رفعوا الصوت عالياً داويا محتجين على مزاعمها احتجاجاً صارخاً مستصرخاً جعل الكلبيين يستأنسون به فيما بعد .

الكلبيون Les Cyniques

١٨ — والكلبيون فريق من الفلاسفة نفروا من جميع اللياقات الاجتماعية وعافوها، وحالفوا حياة التمرد على الوجود ، واتخذوا من التشرد واعتياد التهكم على المارة والسابلة ديدنا لهم أدى بالناس إلى اعتبار هؤلاء الفلاسفة والكلاب سواء ، ولذلك فانهم نحتوامن الكلب رمزاً لمذهبهم .

مذهب السفسطائيين

١٩ — لقد قدمنا شرحاً مطولا عن هذا المذهب ، ولكن المقام الاجتماعى يتطلب منا أن نكرر القول بان هؤلاء الفلاسفة قد جنحوا إلى أن يروا فى الفرد مقياس كل شىء ، وفى عقله مقياس الحقيقة ، ولما كان هذا هو مقياسهم فقداستطاعوا أن ينازعوا فى جميع حقوق الدولة ، ثم ذهبوا بالمنطق إلى حد الوطنية العالمية ، ولكن نجاحهم كان وسطا من الناحية العملية .

أولياء سقراط والخيال

٢٠ — أما أولياء سقراط واشياعه من الكتاب فان اعمالهم التى قاموا بها فى سبيل القضاء على مظالم الدولة ، ومشاغلهم الجمة التى تناولت تطهير النفوس وتقويمها

وتجميلها قد خلعت على مباحثهم السياسية ثوبا هو أقرب إلى الخيال منه إلى الاعمال، إذ أضاعوا الوقت فى البحث عما يجب أن يكون، واتخذوا من نتائج هذا البحث وسيلة للخلاص من تسلط الدولة على رعاياها تسلطاً عنيدا، دون أن يُقْدِموا على أى عمل مادى حتى بعد أن تكونت الفكرة و برزت، وهـذا ما يبين لنا السبب فى اهتمام ارسطو وافلاطون بالتمتع بدراسة نظرية تصلح لان تكون أساسا لدولة استوفت شرائط الكمال، ونموذجا عالمياً للجماعة السياسة، بيد أن هذا الموقف الذى بلغ شأوا بعيداً من المبالغة فى السمو بمعنى الدولة قد جعل هؤلاء المفكرين لا يعنون بعبادة المدينة وشعائرها، فاعتبر هذا الموقف بمثابة نكول عن أداء الواجبات المدنية، بل لقد وصل الأمر إلى اعتبار هـذا الموقف خيانة بمعنى الكلمة، ولذلك فان الآتينيين قد حكموا بالاعدام على أناجزاجور «Anaxagore» الذى تهرب من أداء تكاليف المدينـة الدينية، أما سقراط «Socrate» نفسه الذى اتهم بانه ازدرى الشعائر القومية وقضى على الدين السياسى لآتينا، فقد تحتم عليه أن يتجرع كأس السم استخفافا بالموت واحتقاراً، وآثر تضحية حياته على أن يرجع عن مبـدئه القويم، فكان له الخلود.

الجنوح الى تقدير الواقع

٢١ — وكان لهذا الجنوح الى الخيال ظاهرات جليلة الشأن، ذلك بانه قد تجرد من الأثرة والانانية، علة إخفاق المبادىء وفسادها، بل وما كان فى وسع هذا الجنوح أن يكون أنانيا، إذ صدر عن عقول غنية مستنيرة كعقول سقراط وافلاطون وارسطو

سعت هذه العقول فى إيجاد دولة نموذجية، وهـذا ما لم يكن فى الوسع تحقيقه اذا أغفل هؤلاء العقول الكبار الأمر الواقع، وهذه الفكرة التى انحصرت فى معرفة الواقع كى تصل الى استكناه ما يجب أن يكون، قد تجلت عند افلاطون

وازداد تجليها عند ارسطو ، حيث عنى عناية خاصة بالبحث والتنقيب عن طبيعة دول زمانه وتكوينها .

قبل افلاطون وارسطو

٢٢ — لقد تمكن افلاطون وارسطو من العلم تمكناً تاماً ، وبزا الأقران فى معالجة الفلسفة السياسية ، ولكن هناك أساتذة افذاذا سبقوا هذين المعلمين العظيمين وتلوهما ، كهوميروس (Homère) الذى صاح خلال العصور البعيدة فملأ الاجواء بارائه التى كان من بينها قوله : « إن حكومة العدد الكبير لا تصلح للعمل ، ومن الواجب أن لا يكون هناك غير رئيس واحد ، هو الملك » ، ثم جعل يملأ قصائده باسماء هؤلاء الذين كانوا الرؤساء إلا وائل للدولة ، ولقبهم « بابناء زوس » (كبير الآلهة عند اليونان) و « رعاة الشعوب » ثم كانوا فى الوقت نفسه قواداً وكهنة وقضاة ، وكان سلطانهم ليناً وقاسياً ، ابويا ومستبداً ، إنهم كانوا فى رأيه الجبارين الرحماء .

ثم جاء هيرودتس (Hérodote) فكان أول من طرح على بساط البحث موضوع أفضل اشكال الحكومات ، وهو موضوع لما تنته الانسانية من مناقشته ، ثم تلاه سقراط ، فكان خلقيا أكثر منه سياسياً ، ولكن تعاليمه جملت تذكر الناس والدولة على مجرى الزمن بالتزام جادة العدل الذى لامراء فى انه قانون الحكومات كما هو قانون الافراد ، ولقد ردد افلاطون بعدئذ هذه التعاليم فكان صدى يحكى سقراط .

فكرة افلاطون السياسية

٢٣ — كمنت فكرة افلاطون السياسية فى كتبه : « السياسة » و « الجمهورية » « والقوانين » ، وهى فكرة جميلة جلية سخية ، ولكنها مشبعة بالخيال ، فياضة بالاوهام ، ولذلك كانت رأيا اشتراكيا أو شيوعيا على الاصح ، امتاز بالخلط بين

الخُلق والسياسة، ولا غرض منه إلا أن يتحقق كمال الوطنى ، فالدولة فى رأى افلاطون هى « فضيلة الانسان الواضحة فى سمو ، والرمز المتسق لقوات الروح الانسانية تجلى فى جلال ، إنها الانسانية بلغت الكمال . »

ثم استخلص الفيلسوف وجوب ان تكون حكومة الدولة فى قبضة الحكماء ، كى يحكموها كما يحكم العقل الروح ، فمهمتها الاولى هى إذن العناية بالتربية التى أعدت لتكوين وطنيين ، أما السياسة فيتناهى أمرها عند افلاطون الى استعارة برَّاقة شكلا ، خاطئة موضوعا ، إذ يجعل منها « نوعا من النسيج الملكى ، هو نسيج الارواح والاخلاق . »

ولكن أضعف نقطة فى نظام افلاطون هى نظامه الذى شيده كله تقريبا بطريقة الاستنتاج ، دون ان يمت بأى صلة الى التجربة والاختبار ، وهذه طريقة كانت سبب فشل هذا الفيلسوف العظيم فى جميع أعماله.

أما ضروب النجاح الجزئى العظيم التى أحرزها فترجع الى موهبته العقلية ، ولكنه مع ذلك قد شعر بالتنافر الصميم القائم بين طريقته العلمية وموضوع دراسته ولذلك أجهد نفسه فى وضع كتابه « القوانين » ليحدد مايستطيع التطبيق قبوله من آرائه المنطقية والعقلية ، فجاء سفرا انطوى على ملاحظات جليلة القدر ، فى وسع الخبير أن يجنى منها خير الفوائد ، وفى طوق المبتدىء أن يتخذ منها غذاء روحيا وعقليا مخصبا دسماً .

فكرة أرسطو السياسية

٤ — ولما جاء أرسطو جعل روح الواقع تقطع خطوات واسعات فى سبيل الرقى ، فرد الى طريقة الملاحظة مكانتها وحقوقها ، وجعل منشئاتها تقوم على تحليل دقيق ، وهكذا استطاع أن يرى فى روح الاجتماع الأصل الضرورى الثابت لقيام المدينة ، ثم رأى فى الأسرة أساس المدينة ، وفى اجتماع عدة أسرات تكوين القرية ،

وفى اجتماع عدة قرى تكوين الدولة ، وبما أن الاجتماع طبيعى فى الانسان ، فقد كان لا مناص من أن تأتى الدولة ثمرة للطبيعة الانسانية ، ولعمرك إنها ملاحظة ترتبت على الذوق السليم ، ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر قد استنكروها .

والى جانب هذه الآراء الصائبة نجد آراء أخرى صحيحة وعميقة تتناول موضوع الدولة وغرضها ، فقد قال أرسطو مثلا : « من البدهى أن الدولة جمعية ، وبما أن رابطة كل جمعية هى المصلحة ، لأن الناس لا يعملون شيئاً مطلقاً إلا لفائدتهم ، فمن الواضح أن ترمى جميع الجمعيات الى إرضاء مصالحهم ، وأن تكون أهم هذه المصالح موضوع أهم الجمعيات ، وأهم الجمعيات هى تلك التى تضم جميع الجمعيات الأخرى ، وهى جمعية يطلق عليها اسم دولة وجماعة سياسية » (راجع كتاب أرسطو ـ السياسة ـ جزء أول فصل أول ، فقرة أولى ترجمة ب . سانت هيلير (B. Saint-Hilaire) .

فحماية المصلحة العامة والدفاع عنهـا هما إذن موضوع جهد الدولة ، ولم يتردد أرسطو مطلقاً فى أن يعلن أن جميع منشئات الدولة التى لا غرض لها إلا المصلحة العامة ، والمتصلة بالعدالة اتصالا دائماً إنما هى منشئات عادلة ، إذ قال : « إن الخير فى السياسة هو العدل ، أو المصلحة العامة بعبارة أخرى » .

وإذا أردنا أن نعرف ما هى المصلحة العـامة أجاب الفيلسوف : إن للدولة اختصاصاً يقضى بالمحافظة على الأمن العام ، وإنماء رخاء الوطنيين وسعادتهم ، وفى الوسع تجزئة هذه المهمة الى ستة عناصر ، وهى : الأقوات والفن والسلاح والمـالية والشعائر الدينية والعدل ، وهى عناصر يقابلها ست طبقات : الزراع والعمال والجنود والأغنياء ورجال الدين والقضاة .

بين دولة أرسطو والدولة الحديثة

٢٥ — ومع ذلك فان دولة أرسطو ليست هى دولة العصر الحاضر ، ذلك بأن

دولته تنطوى على فكرة استغلال الانسان الانسان ، وهى فكرة تكفى وحدها لأن تبين لناالفارق النظرى بين دولته ودولة هذا العصر .

آراء عامة

٢٦ — لقد رأى أرسطو وكل كاتب يونانى معه أن المدينة اليونانية أرستوقراطية أصلا ، ولذلك فان كل قطانها لم يكونوا وطنيين ، أما أعضاء الدولة فكانوا هؤلاء الذين يشتركون وحدهم برأى قاطع فى أعمال السلطتين الجوهريتين ، وهما سلطة المداولة فى الأعمال العامة ، وسلطة القضاء .

ولكن هاتين الوظيفتين كانتا من الوظائف التى تستنفد مجهود الانسان وعنايته ، ولذلك كان من الواجب فى سبيل الاحتفاظ بهما أن يكون الانسان فى حالة من السعة ، وهى وسعة لم يكن فى المقدور توافرها للوطنيين إلا عن طريق ثروتهم الخاصة أو عن طريق أعمال الغير لهم .

غير أن الشرط الأول ، وهو شرط الثروة ، كان من النادر توافره ، ولذلك كان على الوطنيين أن يحققوا الشرط الثانى كى يتمتعوا بهذه الوظائف ، وهذا ما أدى الى انقسام الجماعة الى شطرين ، شطر ضم رجال الدولة الأحرار الذين كانوا وحدهم أعضاء الدولة ، وقسم ضم العمال والعبيد الذين كانوا رعايا الدولة وأدواتها ، ويلوح أن أرسطو لم ينظر الى هذا التقسيم بعين المقت إذ قال : « وأعنى بالدولة عمليا تلك الكتلة البشرية التى ليست فى حاجة الى العمل كى ترضى ضرورات وجودها » (راجع كتاب السياسة جزء ٣ فصل أول فقرة ٨) ذلك بأن « ...... دستوراً حسناً لا يستطيع أن يقبل العامل أبداً بين صفوف الوطنيين »(راجع كتاب السياسة جزء ٣ ، فصل ٣ فقرة ٢) ، وتكفى هذه النصوص وحدها لأن تحمل هؤلاء الذين يشبهون دولة اليونان القديمة بالدول العصرية على أن يفكروا طويلا فى أحكامهم ، وفى وجوه الشبه بين الدولتين ، ولننتقل الآن الى فكرة الدولة فى روما القديمة .

ز – فكرة الدولة عند الرومان

١ — من اللائق أن نقف لحظة أمام عظمة الرومان ، وان نقر بعجز بني الانسان عن أن يقاوم بالمادة جبروت الزمان ، ثم لنحيي مثوى هـذا الشعب رغما من عقمه فى ميدان العلوم السياسة .

نعم إن الرومان لم ينتجوا فى ميدان فكرة الدولة ، وكل ما نستطيع أن نعثر عليه عندهم ، ولاسيما فى كتب شيشيرون كان مستعارا من الفلسفة اليونانيـة التى ذاعت فى روما أيام فتح البلاد اليونانية القديمة ، فقد أحدثت سياسة المعتزمة على الخصوص أثرها فى حضارة روما السياسية .

ولكن فكرة الدولة ليست فى المذاهب الفلسفية وحدها ، لأن تطبيقات الحياة السياسية يمكن ان تجنح أيضا نحو تفويق بعض آراء ومعتقدات ، وهـذه حالة الرومان بصفة خاصة ، فبينما كانوا يبذلون الجهد فى تكوين دولتهم العالمية وسيادتها ، رأيناهم يصورون لنا الدولة ككائن ذى سطوة وسلطان يستطيع بهما التوافر على حق الدفاع .

وفى الحق أن فى الطوق اذابة عدة شعوب لتكوين وحدة سياسية فى سبيل خدمة مدنية وثقافة وسلطان ، ولهـذا السبب قلنا إن فلسفة المعتزمة تنطبق على دولة الرومان تماما لانها كانت تجنح الى تكوين دولة عالمية وفاق المذهب الذى أظهر فكرة الدولة لأول مرة فى معترك العلم السياسى على انها مصدر جميع السلطات ، ولقد عمرت هذه الفكرة منذ ذلك الحين حتى الآن ، و بين المؤلفين عدد وفير يرى الدولة فى هذه العقيدة ، وهذا السبب نفسه هو الذى يدعو الشعب الى أن يقف من السلطة موقف التابع الخاضع ، ولقد بقى هذا الازدواج بعد سقوط الامبراطورية الرومانية متبعا فى امبراطورية « شارلمان » (Charlemagne) ثم استمر بعدئذ

جزءاً من العلوم السياسية حتى هذه الايام ، ولذلك فاننا نلمس دائماً تعارضاً بين السلطة والرعية في مواطن عديدة .

التفوق في القانون

٢ — ولكن إذا كان الشعب الروماني لم يثمر في ميدان العلوم السياسية ، فان مواقفه القانونية لا تنكر ، ولقد كتب « بلونتشلي » يقول : « ساهم الرومان أكثر من أي شعب آخر بين شعوب العالم القديم في عبقرية الدولة والقانون ، ولقد قامت هذه المساهمة على الأخلاق أكثر مما قامت على العقل ، ولذلك فان سلطانهم كان أعظم من سلطان اليونان في هذه الناحية » ، ولكن فكرة « بلونتشلي » على جانب من الغلو فضلا عن أنها خاطئة الى حد ما .

فاما أن الرومان أصابوا عبقرية القانون فهذا ما لا نزاع فيه مطلقاً ، و إما انهم أصابوا عبقرية الدولة فانهم لم يساهموا بأي صورة في علم السياسة ، ولاسيما من الناحية النظرية ، ولقد أصاب بول جانيه « P. Janet » عند ما قال في كتابه « تاريخ العلوم السياسية » (ص ٢٧١) : « كانت السياسة العملية في روما موضع إعجاب ، أما العلم السياسي فقد أهمل » ، فالاجتماعيون اللاتينيون كانوا ورثة اليونانيين مباشرة ، ولم يكن شيشيرون في كتابه (de Republica) غير صدى « أرسطو » و « بوليب » (Polybe) ، ومع ذلك فقد رأى الفيلسوف الروماني أن الواجب يقضي بأن يكون الغرض من أي حكومة هو تحقيق خير الشعب ، ثم جهر بهذا الرأي وتابع العمل على تحقيقه الى حد ما داخل روما دون خارجها حيث قضى باعماله على المبادئ الجليلة التي دونها في كتابه « الواجب » عند ما كان قنصلا في مقدونيا

وجه الشبه بين روما وآتينا

٣ — كاد كثير من الأحوال الاجتماعية الجوهرية المتعلقة بوظيفة الدولة تكون واحدة في البلدين ، ولذلك رأينا كثيراً من الشراح يعالجون في سهولة وجه الشبه

بين روما وآتينا ، فالجماعتان قامتا على الرق ، وإذن فالشطر الأكبر من السكان لم يكن له اعتبار ولا قيمة أمام القانون العام ، وإذا أردت المزيد من هـذه النقطة فراجع الكتاب الرابع ، فصل ٤ من العقد الاجتماعي لروسو ، فانه مفيد من ناحية وثائقه ، وإن كانت أحكامه قليلة الأهمية .

فالدولتان كانتا « أوليجارشيتين » (Oligarchies) ، تحكمهما حكومة أعيان مختارة من بين أقوياء العائلات ، رغماً من اتصافهما بالديموقراطية خطأ .

ولقد أدى الرِّق فى آثينا أولا ، ثم فى روما ثانياً ، الى احتقار العمل اليدوى ، وإقصاء العمال عن حظيرة الحرية إقصاء كاد يكون تاما ، حتى لقـد كان حظ العمال من الأعمال العامة ضعيفاً ، بل كاد يكون منعدماً ، فالدولة لم تكن فى بداية أمرها على الأقل غـير جمعية أرستوقراطية مؤلفة من رؤساء العائلات ، أما الديموقراطية فانها لم تدخل روما مطلقاً ، كما لاحظ ذلك كثير من الكتاب (راجع النظم السياسـية الرومانية للمسيو . هومو . L. Homo — من المدينـة الى الدولة ص ٤٤٠) .

ولقد قص علينا التاريخ أن ملوك روما كملوك اليونان قد بذلوا جهداً كبيراً ليلحقوا الطبقات الوضيعة بالهيئات السياسية حتى يستعينوا بها على إخضاع طبقة النبلاء وفل شكيمتهم ، وكسر شوكتهم ، ولـكن هؤلاء النبلاء قاوموا هذا الهجوم السياسى احتفاظاً بما لهم من امتيازات وحقوق .

ومن الممكن أن نرى قيام الجمهورية الرومانيـة من نواح كثيرة ، كرد فعل لأعمال رؤساء العائلات ، حتى لقد قال « فوستل ده كولانج » فى كتابه جزء ٥ فصل ٢ وجزء ٤ فصل ٣ أيضاً : « كانت روما فى القرن الثالث ، ثم فى القرن الثانى قبل المسيح أعرق مدينة فى الحـكم الارستوقراطى بين مدن إيطاليا واليونان » ، فالنبلاء أصبحوا فى ذلك الحين المساهمين الحقيقيين فى ملـكية الدولة ، وهذه الطبيعة كانت محسوسة جدا فيما يتعلق بالجرائم التى كانت ترتكب ضـد الأمن العام ، إذ

احتفظ كل نبيل بحقه فى العمل ، وكان فى وسعه أن يعمل باسم الهيئة الاجتماعية ، وهذا ما لا يمكن أن يكون إلا فى جماعة قليلة العدد ضيقة الحظيرة .

ومع ذلك فليس من الواجب إلا أن نتفادى المغالاة فى الكلام ، لان وجه الشبه بين الدولة اليونانية والدولة الرومانية لم يكن مطلقا ، لان الدولة الرومانية قد انطوت على عناصر جديدة .

الفارق بين الدولتين

٤ — لم تستمر دولة الرومان زمنا طويلا كدولة قائمة على اختصاصات البلديات كما كان الشأن بالنسبة لدولة اليونان، إذ تحولت من دولة بلدية الى دولة قومية بالمعنى الصحيح للكلمة ، ثم جنحت الى أن تتطور فى سبيل دولة عالمية ونجحت بعض النجاح .

ضمان هذا التطور

توحيد الأديان وتوحيد الاوطان

٥ — ولقد استطاع الرومان فى مهارة ولباقة أن يضمنوا هذا التطور بالعمل على ازالة العوائق من سبيله ، وهذه العوائق هى تلك التى ترتبت على اختصاص كل مدينة بعبادة معينة ، كانت فى الواقع سبب الحيلولة دون تكوين الوحدة اليونانية على ما أبناه فيما أسلفنا .

نجحت روما فى ذلك لانها اتخذت من آلهة المدن التى فتحتها واخضعتها لسلطانها آلهة خاصة بها ، أو لانها أباحت لهذه المدن ان تتخذ لنفسها آلهة من بين آلهة روما ، فكانت النتيجة ان شد أزرها مدد استخلصته من قوة السياسة المرنة المتسامحة ، وسرعان ما تناست كل مدينة آلهتها ومعبوداتها ، وبخاصة فى اليونان، واذا لم تكن المدن قد تناست معبوداتها وآلهتها ، فانها قد انزلتها على الأقل منزلة

ثانوية ، وعبدت الألـه « روما » ، والألـه « قيصر » ، فـكان هذا الامر مبدأ وحدة وتماسك جزيل النفع ، جليل القدر ، علقت عليه حكومة روما أهمية جوهرية

على أنه اذا كان اندماج الدولة فى الدين قد تغير فى مظهره قليلا ، فانه قد تم كما كان الشأن فى اليونان ، حتى لقد أصبح من المتعذر أن نجد فى الخارج تبعيـة رسمية مطلقة تحاكى تبعية روما للآلهة ، ولذلك فان الشعائر العامة تميزت عن الشعائر الخاصة تماما ، وهى شعائر ما كانت الدولة تعيرها أى اهتمام ، على عكس الشعائر العامة ، فان الدولة قد قست بسببها فى معاملة الوطنيين والشعوب ، إذ جعلت الاشتراك فى الحفلات الدينية الرسميـة فرضا يدل أداؤه على انه مظهر ولاء للدولة اكثر مما كان مظهر ولاء للايمان ، اما النكول عن أداء ذلك الفرض فقد اعتبره الرومان موقفا عدائيا ضد الوطن .

امتداد سلطان الدولة

٦ — ومما لاشك فيه ان تدخل الدولة فى الاعمال الفردية كان تاما فى روما خلال القرون الاولى ، كما كان شأنه فى المدن اليونانية حيث اتصلت الدولة بكل ماله مساس بأى وجه من وجوه حياة الفرد ، فقد غلل إشراف الدولة ارادة الفرد فى البلدين ، ولـكن مرور الزمن هون الموقف ، واتساع روما شيئا فشيئا قد اقتضى اضعاف هذا الاشراف الى أن صار اسميا عند ما اندمجت الامبراطورية فى العالم المعروف وقتئذ (راجع بيدان Beudant ص ٥٢)

واقد شرح المسيو « دوروى » (Duruy) فى كتابه (تاريخ الرومان جزء ٥ ص٤١٢) التطور الذى طرأ على سلطة روما ، وأبان التعارض الذى قام بين الواقع والقانون فى صيغ مدهشة ، حيث قال : « لقد أصبحت الدولة عظيمة الى حد ذاب معه الوطنى فى الدولة ليحل محله الانسان متحليا باحساس الكرامة الانسانية التى عممت كل قانون وضعى . »

ولقد القت الدولة الرومانية على ذلك النظام العائلي القوي الذي احتفظ بسلطانه الأولى عبء مهمات هي اليوم من أهم اختصاصات الدولة العصرية بلا نزاع، ولقد تحدث الينا المؤرخ الشهير « تيت — ليف » (Tite - Live) بأن مجلس شيوخ روما حكم بالاعدام على من يشترك في عيد المرافع الفاضح، ولكنه أكره على وقف تنفيذ هذا الحكم في النساء، لانهن لم يَكُنَّ خاضعات لقانون الدولة، ثم بحث هذا المجلس عن علاج للموقف فلم ير بدا من أن يكل إلى الآباء والأزواج أن ينطقوا بهذا الحكم.

وتكلم هذا المؤرخ عن سجن « مامارتين » (Mamartine) في شيء من الحماسة، وهو سجن لم يكن طوله سوى خمسين قدماً أو اكثر قليلا، أما ارتفاعه فكان ٢٤ قدماً، حتى لقد اشتد الضيق بشركاء كاتيلينا (Catilina) وجلاديهم ساعة التنفيذ، ولكنه كفى على أي حال لاعدام ذلك العدد الوفير، ومن هنا نعرف الحكمة التي أدت إلى بناء سجن في كل دار، (راجع دو بون — وايت Dupont-White الفرد والدولة ص ٣٢)، أما كاتيلينا هذا فقد تآمر على مجلس الشيوخ، وقد مات والسلاح في يده، ولكنه بقي رمزاً لمن يقيم حظه على اطلال وطنه.

فارق اخر — : الاخلاق والقانون

٧ — وهناك فارق آخر بين العقائد اليونانية والرمانية، ولكنه فارق من وجهة أخرى.

لقد اشرنا فيما تقدم إلى أن علماء الاجتماع في اليونان لم يفرقوا بين السياسة والخُلق، أما روما فيلوح انها سلكت سبيلا مغايراً لما اتبعه اليونان، إذ وضعت مبادئها، واهتمت بمشاغلها بعيداً عن أن تتأثر بوحي الجمال، فَعِلم الاخلاق أُقصي عن حظيرة الحياة العامة ولاسيما القانون الذي اصبح ديمقراطيا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهذه ظاهرة ناقضتها العصور الوسطى ونقضتها، ولكنها عادت فاستظهرت خلال عهد الاصلاح الديني وفترة الثورة الفرنسية.

ولقد سبق أن وقع الرومان فى الخطأ الذى وقع فيه « روسو » ، إذا اعتبروا القانون كل قرار يتخذه الشعب ، أو يصدره مجلس الشيوخ ، أو يقره القضاة النظاميون ، أو أى هيئة نظامية أو استثنائية بوجه عام ، مادامت هذه الهيئة من الهيئات الرسمية التابعة للدولة ، حتى لقد جاء فى الاثنى عشر قانونا قولهم إن « القانون هو مايقره الشعب بتصويته فى النهاية » (راجع نصوص القانون الرومانى للمسيو « ف . جيرار » طبعة سنة ١٩٢٣ ص ٢٣) ، ولا أهمية اذن بعدئذ إذا جاء القانون مناقضاً للعدالة الصحيحة ، أو مغايرا للضرورات التى يقضى بها الخير ، فهو القانون ، واذن وجبت طاعته على الجميع ، ولقد أيد القانون العام الرومانى هذا الرأى ، فترتبت على ذلك اضرار جسيمة بالنسبة للشعوب الاجنبية التى كانت تحت نير روما إذ حرموا الاشتراك فى وضع قوانينهم ، وبما أن الرومان قد رأوا أن القانون رمز العدالة ، فان الاجنبى لم يستفد من الضمانات الأدبية المحضة ، ولكن الدولة كانت تسهل لهذا الاجنبى الأمور إذا كانت فى حاجة اليه ، وإلا فهو العدو الذى يحق استخدام جميع الوسائل الهمجية ضده ، ولذلك حق الانتظار حتى يعم المبدأ اليونانى كى نشهد ثورة بعض العقول النبيلة التى استمر نفوذها موفقا إلى زمن طويل .

لقد رسم « أفلاطون » الخطة المثلى عند ماأقر العدالة فى مستوى أسمى من مستوى القوانين ، ولكنه مع ذلك كان أول من تردد فى ذلك ، حتى أنك لتجد ضروبا عديدة من السفسطة ضمن كتابه (Criton) ، وهو كتاب اشتمل على حديث دار بين سقراط وأحد تلاميذه المدعو « كريتون » ، فقد جاء هذا التلميذ الى سقراط فى سجنه وعرض عليه أن يطلق سراحه ، فأبى سقراط وجعل يحبذ احترام القانون وإن كان ظالما .

ولقد كتب المؤرخ والفيلسوف الاشهر (Xénophon) جزينوفون فى كتابه (Les Dits mémorables de Socrate) — أقوال سقراط المأثورة ، — جزء

٤ — ٤ — ١٩) يقول : « اذا كانت طاعة القوانين المدنية ليست إلا أدق واجب من واجبات الوطنى ، وصورة من صور الوطنية ، فان العدالة الصحيحة أسمى من ذلك ، انها أسمى من القانون ، كما أن الحقيقة أسمى من العادة ، وتنحصر العدالة فى الطاعة للقوانين السامية غير المكتوبة الصادرة عن الارادة الألهية ، وهى القوانين التى تفرض نفسها فى جميع الاوقات على جميع الشعوب . »

ولقد صرح شيشيرون (Ciceron) فى خطبه ومرافعاته وكتبه التى استوحاها من فلسفة المعتزمة والفيلسوف « سنيكا » (Senéque) ولاسيما فى (De officiis) و (Pro Milone) و (De Republica) أن هناك قانونا طبيعا ساميا يصدر عن أصل إلهى يربط البشر جميعا ، ويدين له الجميع بالطاعة حتى الدولة ، ولقد قال شيشرون فى كتابه « فى الجمهورية » جملة بصدد هذا القانون الطبيعى ولقد احتفظ بها « لاكتانس » (Lactance) ونحن نوردها هنا ، قال :

« هناك قانون صحيح ، انه العقل المستقيم يتلاءم والطبيعة العالمية ، إنه قانون لايتزعزع ، قائم مدى الدهر الى الازل ، تدعو أوامره الى أداء الواجب ، وتُجنِّبُ نواهيه صراط الشر . . . . إنه قانون لايعترضه قانون آخر ، ولايبطل فى بعض أجزائه ، ولاينسخ كله ، فلامجلس الشيوخ ، ولا الشعب بقادرين على أن يحلوا رباط خضوعنا لهذا القانون ، إنه ليس بحاجة الى مترجم جديد ، ولا فى عوز الى قانون آخر ليشدد عضده به ، إنه فى روما نفسه فى آتينا ، ولن يكون غدا إلا على ماهو عليه اليوم ، انه يسود جميع الأمم ، ويصلح لجميع الازمان ، إنه دائما واحد ، أبدى لايبلى وسيد الجميع ، الملك القدوس المهيمن على جميع الخلائق ، فالله وحده هو الذى سن هـذا القانون ، وضمن نفاذه ، وأصدره ، وأعجز الانسان عن الافتئات عليه ، وإلا فقد فر الانسان من طبيعته وانكر غريزته ، وأدى به الأمر لا محالة الى أن يقاسى أهوالا شداداً يكفر بها عن وزره ، حتى وإن أفلت من العذاب

والتعذيب ، (راجع نيس Nys القانون الرومانى والقانون الدولى) وهكذا تضمّن القانون الطبيعى القواعد « الضرورية » للقانون العام والخاص ، و إذن فعلم العدل لا يستمد من القوانين الاثنى عشر ، ولا من المراسيم ، ولكنه يستمد من مبادىء الفلسفة التى تدلنا على أن فى كل انسان عقلا مشتركا ، وهذا العقل المشترك هو القانون ذاته ، والاساس الوحيد للعدالة الصحيحة .

ولقد ترتب على هذا المجهود الذى انطوى على رقى فكرى ، وشىء من الذوق الخُلُقى ، وجود خميرة للقانون الدولى ، ونقول خميرة ، لأن الرومان لم يعرفوا فى اصطلاحهم (Jus gentium) ما يسمى اليوم (Droit des gens) ، ولقد قام الدليل فى مواطن عدة على أن ذلك الاصطلاح الرومانى كان بمعنى « القانون العام المشترك » سواء أ كان فى القانون العام أم فى القانون الداخلى ، (راجع وستليك — فصول ص ١٩ وما بعدها) ولكن « إيزيدور ده سيفيل Isidore de Séville » كان أول من استعمل الاصطلاح الرومانى بمعنى جاء قريباً من معنى الاصطلاح العصرى ، إذ شطر الاصطلاح الرومانى شطرين ، شطر هو المعنى الصحيح المراد من قولهم « القانون الدولى » وأسماه (Jus gentium) وشطر أسماه القانون الطبيعى ، وسيأتى تفصيل كل ذلك فى مكانه الخاص من هذا الكتاب .

ولقد استمر التقليد الذى عاون شيشيرون فى وضعه متداولا بين أقلام الكتاب والفقهاء ، ولكن هناك تقاليد متعارضة جاءت لتصطدم مع تلك التى عاون شيشيرون فى وضعها واستمرت سارية الى ما بعد انقراض الدولة الرومانية بأزمان طويلة ، ومنها ذلك التقليد الذى أسند كل سلطة لولى الأمر باعتباره وارث الشعب وممثله والمشرع الوحيد الذى يسرى تشريعه على الجميع فى دقة .

ولقد آخذت الانسانية روما على هذا الانحراف الذى طرأ على الفكرة القانونية ولا سيما القانون السياسى الذى ترتبت عليه إساءات جدية ، وسنرى فيما بعد أن

فقهاء القرون الوسطى وعلماءها قد حاولوا وضع الفكرة الصحيحة المميزة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي الذى بقى خاضعاً للدولة ، ولكن الرأى الرومانى الذى لايزال بسطاء العقول يرحبون به ، ومافتىء رجال الحكومات الاستبدادية يقدرونه لمرونته وسرعته فى إنجاز مرامى الجبروت والعتو ، قد تغلغل بعيداً فى أعماق النظريات القانونية ، ولا سيما النظرية الفرنسية ، وما طبع منها من صور مشوهة فى الشرق ، حيث نرى أصول هذا الرأى الرومانى تنبت بطريقة شيطانية فى قوة داخل جميع الميادين .

آثار المؤهلات القانونية الرومانية

٨ — ولكن المؤهلات القانونية الرومانية قد أثرت من نواح أخرى تأثيراً حسناً ، ولاسيما من ناحية فكرة الدولة ، وإذا نحن أردنا أن نستبين مدى هذا الأثر وحقيقته الى حد ما ، علمنا أن هذا الأثر قد تناول الشخصية المعنوية للسلطة العامة رغماً من أن هذا التناول كان ناقصاً وغامضاً ، ولكنه على أية حال قد جاء بنبت طيب.

غير أن الدولة الرومانية عمرت طويلا ، وتنوعت حياتها ، ولذلك فاننا لانستطيع أن نُكَوِّن عقيدة صحيحة من فكرة الدولة ايام الرومان ، ويحق لنا أن نقف بايجاز على العهود الثلاثة التى اجتازها التطور الرومانى ، بعد أن نُدْلى بكلمة عامة عن النظام فى روما .

فى النظام الرومانى بوجه عام

لقد كان من المتواضع عليه فى الدولة الحرة التى تفشت فيها السيادة لمصلحة فرد ، أن يطلقوا اسم « قاعدة » على كل ما يُمكِّن الانسان من تأسيس سلطة الفرد التى لاحد لها ولاقيد ، أما تدعيم الحرية الشريفة التى يتمتع بها الافراد فكان عن طريق القلق والاضطراب والتحزب والتناحر والفوضى ، فجميع الذين استوقدتهم

المطامع الدنيئة ، قد سَخَّروا صنوف الفوضى جحافل تسير فى خدمتهم ، ولقد نجح بومبيه (Pompée) ، وكراسوس (Crassus) وقيصر (Césare) فى هذه السبيل إذ ابتكروا لانفسهم حصانة تعصمهم من مسئولية الجرائم الحكومية ، حيث قضوا على كل ما كان يستأصل الرشوة ، ويحول دون فساد العادات القويمة الكريمة ، وينشىء هيئة اجتماعية شريفة ، واصبحت مهمة المشرع افساد الاخلاق ، وتدريب الشعب على التحلل ، ومهارة اليد فى اخفاء الرشوة المتفشية إلى حد تقلصت معه ذمم القضاء ، وذمم الناخبين على حد سواء .

فالرؤوس الكبيرة كانت تدأب على العمل فى سبيل حمل الشعب على كراهية سلطته وسيادته بتدعيم الفساد والفوضى . والاقناع بالقوة المادية ، أو قوة القوانين الغاشمة ، حتى يصبح الشعب ولامناص له من التعلق بهؤلاء الزعماء إذا ما بلغوا بالديموقراطية وحكومة الشعب الدرك الأسفل من التحلل والتوارى ، ولكن عندما أصبح أغسطس ولى أمر الرومان ، رأى نفسه مكرهاً على أن يعمل على إعادة النظام ليشعر الناس بالقسط الوفير من السعادة التى تعود عليهم من حكمه المطلق .

ولقد أبى أغسطس أن يلقب بالدكتاتور ، ولم يحتذ قيصر ، ولا سياسة قيصر ، التى قامت على قوله « إن الجمهورية لاشىء ، وكلامى هو القانون » بل إن أغسطس قد تكلم عن كرامة مجلس الشيوخ واحترام الجمهورية ، فهو إذن قد فكر فى أن يقيم أقدر حكومة على أساس من إعجاب الناس ، دون مساس بمصالحه ، فكان ذلك مدعاة الى أن يكون أرستوقراطيا أمام المدنيين ، وملكيا أمام العسكريين ، فأضحت الحكومة مضطربة لا تستطيع حياة إلا بقوة القابض على زمامها ونفوذه .

لقد كانت جميع أعمال أغسطس ولوائحه وقوانينه ترمى فى صراحة الى إقامة امبراطورية ، ولكن « سيلا Sylla » قد تخلص من الدكتاتورية على وتيرة أغسطس ، إلا أن حياة « سيلا » على ما فيها من إكراه وشدة كانت دائماً تُشعر

بروح جمهورية ، ولذلك فان جميع لوائحه وقوانينه نفذت استبداديا مع أنها كانت ترمى فى الوقت نفسه الى إقامة شكل جمهورى .

فسيلا ، ذلك الرجل الثائر قد وصل بالشعب الرومانى إلى الحرية قوة وقسراً ، أما اغسطس الماكر ، المخادع ، الذى هدم الديمقراطية بنعومة ، فانه اقتاد الشعب الرومانى فى سبيل العبودية والاذلال بتعويده الاستكانة إلى الذل والعبودية فى رقة ولين ، حتى لقد كنت تسمع الشعب يصيح ياللظلم !، عند ما كان «سيلا» يؤسس الجمهورية قهرا ، ، بينما كانت الامة تتكلم عن الحرية فى سماجة وقحة عند ما كان يدعم « اغسطس » صرح الظلم ، إلى أن زالت العادات الشريفة ، وتصدعت عظمة روما .

ولما حكم « تيبير » جرت الحال جريان النهر ينخر فى بطء ، وفى غير خرير ، جميع الجسور التى اقيمت على جوانبه ، وما فى سبيله من عوائق ، إلى أن يذيبها ويكتسحها فى لحظة ، كى يطفو على ما حولها من عمار فيجعل عاليه سافله ، ويهلك الحرث والنسل ، ويترك الارض قاعاً صفصفا كأنها لم تغن بالأمس .

لقد حكم « تيبير »فى ظلمات القوانين ، وليس من ظلم فى الوجود اسوأ وأقسى من ذلك الذى تحبك قواعده خلال ظلام القوانين ، وتحت ستار ألوان العدالة المتعددة ، إذ ليس من بشاعة أفظع من تلك التي تراها ماثلة فى ازهاق روح الغريق بالوسيلة التى اتخذت لنجاته .

لقد وجد « تيبير » أدوات لتأييده فى كل مايبيت لخصومه ، واستخدم مجلس الشيوخ فى هذا السبيل حتى سقط فى حمأة من الدناءة والانحطاط لاتوصف ، فكنت ترى الشيوخ يتفننون العبودية ، ويحذقون فن إذلال الذات ، كأنهم لايكتفون بما هم عليه من كفاف فى الكرامة ، وفقر فى الشرف ، ووسمة فى الحقارة ، حتى بلغت بهم المهانة أن اجترأ بعض مشاهيرهم على أن يحملوا شارة الضعة التى لااسفاف

بالذات بعد حملها ، ونعنى بها شارة مهنة التجسس المهينة ، بل وقد فكر البعض فى أن يبيح لقيصر اصدار قانون يمكنه من حق التمتع بجميع نساء الجمهورية ، فعمى الناس عن أن يروا إلى أى حد يصل سقوط سلطان الشعب وانحطاطه بتجريده عظماء الناس من أشرف العواطف ، وتلويث نفوسهم باحط المفاسد .

ولقد مرت وظائف الدولة الرومانية بدورين، دور كان فيه الشعب هو المتصرف فيها ، واخر كان الزعيم هو مالكها

ففى الحالة التى كان الشعب يتصرف فيها فى المناصب والقاب الشرف وشاراته كان الموظفون الذين يحصلون على هذه الوظائف والالقاب يزدلفون إلى الشعب وينافقون ، ويأتون من الحقارة والدناءة ضروربا لاتعد ولا تحصى ، ولكنهم مع ذلك كانوا فى الوقت نفسه يعملون على اخفاء هذه الشئون المخجلة بدهان من الزهو والترف ، بأن يقيموا الحفلات والولائم للشعب ، أو يوزعوا عليه الأموال والاسلاب والمغانم ، ورغماً من إن الباعث كان دنيئاً ، الا أن الوسيلة كانت على جانب من النبل كما قال شاتوبريان (Chateaubriand) إذ من اللائق أن يكسب الرجل العظيم عطف الشعب ، ولو بشئ من البذل والتبرع .

وأما فى الحالة الثانية ، وهى تلك التى يصل فيها الزعيم الى أن يتصرف باسم الأمة فى كل شىء ، فان الشعب يطلب كل شىء ، ويحصل عليه بطرق لايشوبها الشرف ، ولاتخالطها الكرامة ، إذ يلجأ الى الملق ، والعار ، والجرائم التى تصبح فناً أو مهنة لامناص من احتراف أيهما توصلا الى تحقيق هذه الاغراض .

وقد يكون الزعيم لايريد اسقاط الديموقراطية ، وتلويث سمعة المجالس النيابية، ولكن رغباته أو شهواته تؤدى دائما الى أمور متناقضة وأمانيه ، إذ لايمكن الجمع بين سياسة عامة وشهوات خاصة.

وقد يريد الزعيم برلمانا حراً قادرا على أن يجعل الحكومة محترمة مهيبة ، ولكنه

فى الوقت نفسه يريد برلمانا يرضى فى كل لحظة مخاوفه وحفائظه واحقاده ، ولذلك شعر الرومان بان الرجل السياسى قد أخلى مكانه للرجل الشهوانى العادى ، حتى أصبح ولى الامر اذل العبيد وأشر السادة ،ومتى علمنا ذلك وجب أن نميز بين كل عصر وآخر من العهود الثلاثة التى مر بها تطور روما .

العهد الملكى

ا — كان العهد الرومانى الملكى عهدا غامضاً مشوبا بالرموز والاراجيف والاساطير، ولذلك فاننا نرى ان العناية به ضرب من العبث بوقت قرائنا، ونكتفى بان نرشد من تحفزه الطلعة الى بحث تطور هذا العهد وتأسيس الدولة الرومانية الاولى الى كتاب (المسيو ل. هومو « L. Homo » — النظم السياسية الرومانية — من المدينة الى الدولة)

عهد الجمهورية

ب — كان رمز الدولة الرومانية فى عهد الجمهورية هو مجلس الشيوخ، وهو مجلس ارستوقراطى بالمعنى الصحيح للكلمة ، أما قولهم عنه إنه « مجلس شيوخ الشعب الرومانى » فقول جاء قناعا استغشته اسرار وخفايا نفعية ، جعلت فى النهاية تقتاد المشرعين الرومانيين علنا وفى استمرار .

ولقد ذكر شيشيرون فى كتابه « De Officiis » (ص٣٤) « لم يعمل القضاة على انهم وكلاء الوطنيين وانما عملوا لحساب الدولة » ، فهل معنى هذا تجلى الفكرة المعنوية للسلطة العامة التي اعتبرت وكأنها متمتعة بوجود خاص قائم بذاته ؟ إن من المغالاة أن نقر هذا الرأى ، إذا كان الأمر فى هـذا الموضوع قاصراً على علاقة قائمة بين القضاة والخزانة العامة ، وما دام القصد من شخصية الدولة هو الميدان المالى ،

فانه غرض لا يفتح أى ثغرة فى المبدأ القائل: إن الكائنات ذوات الاهلية للحقوق الخاصة كحقوق الأبوة والنسب هم وحدهم الذين يمكن اعتبارهم أشخاصا ، فاذا كانت الدولة الرومانية قد اعتُبِرت فى وقت من الاوقات كشخص معنوى من الناحية المالية فان هذا الاعتبار لم يكن ساريا إلا من ناحية القانون الخاص .

وقد شبهت الدولة حقا فى الميدان المالى بالأشخاص ، ولكن إسناد هذه الشخصية للدولة لم يُمكّنها فيما مضى من أن تستخدم مالها اليوم من حقوق الأمر والنهى ، ولقد استمر هذا الرأى سارياً زمناً طويلا ، وعمر فى فرنسا حتى القرن التاسع عشر .

عهد الامبراطورية

(ح) — ولما جاء عهد الامبراطورية جنحت فكرة الشخصية المعنوية للدولة الى الوهن، ثم مالت الى الانزواء ، عوضاً عن أن تستظهر وتتحسن وتستكمل شرائط تكوينها النهائى ، ذلك بأن شخصية الامبراطور الطبيعية هى التى حلت محل الشخصية المعنوية للدولة ، وجعلت تمثلها وتشخصها فى كل الأعمال ، حتى ازداد غموض الفكرة ، وإذا كان مجلس شيوخ الشعب الرومانى قد بقى قائماً مع شخصية الدولة الجديدة ، فانه بقى متجرداً من معناه الجوهرى الأصلى ، وأصبح لا يخرج عن كونه أداة ذليلة لتنفيذ مشيئات الامبراطور وشهواته ، ويلوح أن ازدواج شخصية الامبراطور بشخصية الدولة لم يحمل علماء الاجتماع والفقهاء على أن يفكروا طويلا وعميقاً فى طبيعة الدولة .

إن هذه الطبيعة قد أشربت فى تلك الفترة روحاً دينيا جديداً ، وخطراً آخر جديداً ، لأن البحث فى طبيعة السلطة العامة وأصلها كان بذاته موضع ريبة وخيانة ، إذا تعارض مع وجهة نظر صاحب السلطان ، ذلك بأن هذا الذى أمسى

صاحب السلطان كان إلهـًا ، أو أعِدَّ ليكون إلهـًا بعد وفاته ، ولما كانت الدولة قد اختلطت بولى الأمر فانها تشاطره القداسة والعصمة، ولذلك فان الامبراطور قد أسرف فى استخدام العنصر الديني الذى أدخله فى السياسة الرومانية كى يكون بمنجاة من الأعمال الخطرة التى تتناوله ضرورة ، وقد كان إسرافه هذا بناء على أنه أراد أن يستبقى العقول الرومانية مقيدة بالخوف والرهبة من قوة خفية يزعمون أنها تصدر عن الله سبحانه وتعالى ، ويتلقاها العتاة الظالمون منه هبة ولكنها هبة شيطانية تفيض هما ونكداً وسوء مصير ، مما تتنزه عنه المصادر الالهية الطاهرة الفياضة بالعدل والرحمة والانصاف والمساواة .

نعم إنها كانت هبة شيطانية ، لأن السياسة صارت فى ذلك الحين علم الغرف المظلمة التى خزنت المصالح الخاصة العجيبة الزائفة ، البعيدة كل البعد عن المصلحة العامة ، مصلحة العدالة ، إذ تعارضت مصالح الامبراطور وأنصاره مع المصالح النبيلة التى تسعى كل أمة وراء تحقيقها ، فتبدل الذوق السليم ، وأهلية التقدير ، والكفاية للعمل، والعبقرية المُبْتَكِرة ، وتحول كل ذلك الى مكر ودهان وخداع ونفاق وملق ، حتى قضت العادة بتعذر تمييز الحسن من القبيح بذاته ، وصار مقياس الحكم على الأشياء والرجال هو التأنق فى سبك الحيل ، وحبك المضاربات الشريرة ، وأضحى من العبث الاخلاص للوطن والتضحية من أجله ، ولم ينج إنكار الذات من الطعن والتسفيه والحض على الحذر منه ، وانتهى الأمر بتحدى الأمناء ، لمجرد أن رغبتهم فى الخدمة العامة المجردة عن الغاية، ونزاهتهم التى سمت بهم عن مستوى القادة العاديين كانت وحدها جديرة بتقليدهم القيادة والزعامة ، وهذا أمر إذا هو أفلت من أيدى العجزة ذوى الشهوات والمطامع أفضى لا محالة الى أن يحل بهؤلاء أفدح المصائب ، وأثقل الكوارث ، ولذلك حق إقصاء الكفايات إذا تعذر سحقهم .

فاذا تاقت نفس كبيرة الى العمل على إعلاء كلمة الحق ، وسطوع شمس المجد فوق ربوع روما ، أذيعت الريب والشكوك فى نياتها، واذا ماعلق بذهن أحد الرعايا

معنى صحيح من معانى الحرية اعتبر متعنتا ومعرقلا للمساعى الحسنة ، فالجهود السياسية قد انحصرت اذن فى طبع الناس بجحود شرير ، وقطع الصلة بين الكفايات والاعمال المجيدة ، وفرض الفرار من حلبة الواجبات المقدسة على جميع من فى مقدورهم أداء هذه الواجبات ، وتنفيذا لهذه الخطة الغيت افضل القوانين ، وسن غيرها مما فى ظاهرها انقاذ الامبراطور ، ولكنها سنت فى الحقيقة لابادة أفاضل الناس .

لقد كان كل شئ فى روما جريمة اعتداء على مسند الامبراطورية ، فبعد أن كانوا فيما سبق العهد الامبراطورى ولاسيما عهد « تيبير » يُنزلون العقاب بالمتآمرين حقا ، صار عهد هذا الامبراطور عهداً مشئوما ، إذ كانوا يعاقبون الكلام البرىء الذى يمرق من الافواه فى صيغة تهكمية ، أما الشكايات التى كان للبؤساء الحق فى رفعها ليخففوا عن عواتقهم حمل الآلام والمصائب ، وأما الدموع ، ذلك التعبير الطبيعى عن الفجيعة ، أما التنهدات التى تنزح من الصدور رغم الارادة ، أما كل أولئك فكان وبالا على صاحبه ونكالا .

وأما بلاهة الخطابة او بلادة الخطيب فكانت صورة لاسوأ النيات ، وأما الفرح فكان أملا يجيش فى الصدور شماتة بالامبراطور ، وأما الحزن فكان تألما من رفاهة ولى الأمر أوعداءاً كامنا لحياته .

أما إذا أنت تأثرت بهذه الاخطار المحدقة بك ، واهتجت من الاضطهاد المحيط ، فثارت مخاوفك ، فلامناص من اعتبار فزعك دليلا على ضمير ثائر يكشف النقاب عن حقيقة ماتنتويه ، فيقذف بك إلى أن تواقع جهنم والمقامع من فوقك ومن تحتك ومن حول جنوبك فلا تستطيع حراكا ولا يسمع لك حسيسا ولاركزا .

أما إذا ابتليت بذيوع الشجاعة والحزم والعزم عنك فقد خيف جانبك على أنك كفء للجرأة على كل شيء ، وتحتم بث العيون والارصاد من حولك .

فالكلام والسكوت والفرح والحزن والخوف أوالطمأنينة كل أولئك كان جريمة تجر الى انزال اقصى حدود القصاص بمن اسندت اليه احدى هذه التهم .

فارتياب الغير فيك يجعلك مجرما ، وما كان يكفى أن يقاسي الناس الأهوال المترتبة على خراب ذمة الاتهام ، وزيف تقارير الجواسيس ، وافتراضات العيون والارصاد ، بل كان من الواجب أن يخشى الاهالى الى جانب كل ذلك هواجس الامبراطور وتصوراته ، والويل كل الويل لمن أظهر ضربا من ضروب الفضائل ، فالاعدام جزاؤه لا محالة. (راجع سانت إيفرمون) — (أفكار عن متفاوت العبقريات فى الشعب الرومانى خلال مجرى مختلف عهود الجمهورية فصل ١٧ — فى تيبير وعبقريته — طبعة سنة ١٦٦٣)

(Saint Evermond — Reflexions sur les divers genies du Peuple Romain dans les différents temps de la Republique. Chap. XVII — De Tibère et de son genie. — 1663.)

وراجع ص ١١١ وما بعدها من الباب الرابع عشر من كتاب عظمة الرومان وسقوطهم لمونتسكيو.

Grandeur et décadence du Peuple Romain par Montesquieu.

وفى الحق أن البراطره الرومانيين كانوا على جانب عظيم من علم النفس ، لأن الشجاعة الأدبية والفكرية لم تكن عند الرومان فى مستوى الشجاعة الحربية ، ودليلنا على ذلك أننا وجدنا أن انقلاب الظلمة والمستبدين العتاة لم يتم فى أغلب الأحايين أو جميعها تقريبا إلا بانتقاض عسكرى ، رغما من الطبيعية الالهية للامبراطورية ، وهى طبيعة ما كان الجندى ليفرض احترامها على نفسه مطلقا ، بينما كنت لا ترى فى أى كاتب الجرأة على أن يرفع الصوت عاليا ، محتجا على ما لا يطاق من المزاعم الدينية الامبراطورية ، ولذلك أبهظ النير العواتق و بقى صرح الاستبداد ركينا شامخا على ما وصفنا.

فمعتزمة الامبراطورية الرومانية لم يكونوا بحال من القوة الادبية تمكنهم من الدخول فى غمار السياسة ، ولقد التزموا الصمت الجميل تلقاء هذا الموضوع ، فبقيت التقاليد حريصة على وحدة الامبراطورية والدولة الى زمن ، ولكن هناك مع ذلك

من كان ينتقد هذه الوحدة نقداً مريرا ، وهؤلاء النقاد كانوا المجرمين أنفسهم، ذلك بان البراطرة وحدهم هم الذين اجترأوا على السخرية من ألوهية أنفسهم والتهكم على قداستهم داخل الدائرة المرنة التى عاشوا فيها مع خليلاتهم وعشيقاتهم ، وأعضاء بلاطهم ، ولقد ساهم معهم فى هذه السخرية بعض حيوانات منزلية امبراطورية عاشت فى كنف البراطرة كندماء أو بطانة

وقصارى القول أن تراث روما كان ضئيلا تافها من ناحية القانون العام ، ومن النادر أن نعثر فى هذا الميدان على بعض آراء جوهرية ، وكل ما فى الوسع أن نسجله هنا هو أن الرومان قد جنحوا بعض الجنوح الى جعل فكرة الدولة قانونية ، اما طبيعة الدولة باعتبارها نظاماً كنظام بلديات العصر الحاضر فقد زالت تماما وحلت محلها الطبيعة القومية ثم الطبيعة العالمية .

أضرار فكرة الدولة الرومانية

٩ — ولكن هذه الفكرة التى قامت عليها دولة الرومان قد انطوت على أضرار جسيمة ، لأنها فكرة حملت فى ثناياها مبادىء استبدادية ، وسوابق سيئة أدت الى تشويه المنشئات الفرنسية فى عهد الاحياء ،ولاسيما عند ما وُجِّهت فكرة الدولة فى السبيل الخاطئة التى اعتبرت السيادة مؤسسة على قواعد ملكية الاموال ولكن هذا الضرر لم يقتصر على فرنسا ، وانما تناول أيضا من احتذى نظامها من الدول الاخرى .

الامبراطورية العالمية الرومانية

١٠ — أشرنا فيما تقدم الى فكرة الدولة العالمية التى عمل فلاسفة اليونان على اذاعتها ، وجدوا فى تحقيقها ، ولكنهم لم يوفقوا ، ولقد أخذ عنهم الرومان الفكرة ونجحوا فى صبها مادة الى حد ما .

لقد بلغت روما شأواً بعيداً فى بسط سلطانها على العالم، وانتفخت زهواً وعظمة، ولما جاءت تلك الايام التى ينسى فيها الانسان نفسه، ويهمل كل شىء من فرط النعيم والرفاهة والترف، رأينا مجلس الشيوخ الرومانى يدأب دائما على العمل فى شدة، وفى عمق، فبينما كانت جيوش روما تلقى الفزع، وتنشر الحزن فى كل مكان، كان هذا المجلس يحرص على استبقاء الشعوب المغلوبة فى الحضيض .

كان هذا المجلس يتخذ من نفسه محكمة للقضاء على الشعوب، فكنت تراه فى نهاية كل حرب يفرض العقوبات ويوزع الجوائز على من يحكم بانهم أهل لها، وكان يقتطع شطرا من أملاك الشعب المدحور ليهبه لحلفاء روما، هؤلاء الملوك الذين جعل منهم هذا المجلس فريقين، فريقا يلحقه بروما، وهم أضعف الملوك بأسا وأوهنهم قوة، هؤلاء الذين توسم فيهم الطاعة والولاء والعون الذى لا ينفد، وفريقاً يعمل على اضعافهم، وانهاك قواهم، وهم هؤلاء الذين خاف جانبهم، ولم يأمل فيهم أى أمل.

لقد كان هذا المجلس يستخدم الحلفاء فى محاربة العدو، ولكنه كان فى الوقت نفسه يجد فى سبيل هدمهم ولاسيما من خشى منهم غارة أو انتقاضا، أما أدوات الهدم فكانوا حلفاءه الذين أثابهم بعد أن أذلهم، أثابهم على شدهم ازره، وإذلهم لانهم وقعوا صلحا مع الغير دون رضائه .

وكان من خطة هذا المجلس أن يجنح الى مهادنة أضعف الخصوم عند تعدد الاعداء، ومداهمة الخطوب والارزاء، وما كان أضعف الخصوم همة وعزما، وأوهنهم مُنَّة وحزما، إلا من آثروا العاجلة على الآجلة، فرأوا السعادة فى هدنة تُنْظِرُ تمزيقهم الى أجل، وتؤخر خرابهم حتى يتمتعوا بالنعيم الى حين، فيمسى ألم هذا الخراب مريراً حزاء .

أما اذا شُغِلَت روما بحرب طاحنة، فقد تحتم على مجلس الشيوخ أن يخفى حقده ويكبح جماح سفهه، ويتربص بمن نشز من طاعته، أو عصى أمره، الدوائر،

ليورده أتعس المصائر ، فاذا ماجاءت ساعة الانتقام والتنكيل ، والانهماك فى التعذيب والتقتيل ، أباد الطائع والعاصى ، واذا جاءه بعض المذنبين خلال الحرب قبل أن تضع أوزارها ، انتظر فى صمت وسكون ، وأجل محاكمة جميع الشعوب الى أن يحين حين النصر وتليه آونة الثأر العام .

معاهدات روما

ولما كان مجلس شيوخ الشعب الرومانى لاتحدوه النية الحسنة إلى عقد صلح أو ابرام معاهدة ، فانه قد تأمل فى أن يشن الغارة على كل مكان ، و يوقد نار الحرب ولا وقود لها فى كل بقعة غير الأنفس والأموال والثمرات .

لم تكن معاهدات هـذا المجلس إلا وسيلة لوقف رحى الحرب حتى يستأنفها أشد هولا و وبالا ، وتمهيداً لتحقيق هذا الغرض كان ينص شروطا هى بداية الحرب أو بداية الخراب يحل بمن قبلها واستسلم لمذلتها ، (راجع ص ٤٦ إلى ٤٨ من كتاب عظمة الرومان وسقوطهم -- لمنتسكيو Montesquieu)

كانت هـذه المعاهدات تجلى جنود البلد المغلوب عن معسكراتها وقلاعها وحصونها ، أو تحدد عدد الجنود ، وتحتم تسليم الخيل أو الافيال ، أما إذا كان الشعب المغلوب قويا بحريا ، فلا مناص من أن تكرهه هذه المعاهدات على احراق سفنه ، أو تلزمه الجلاء عن المناطق البحرية ، واستيطان بلاد نائية عن السواحل احيانا .

فاذا ماتسنى لروما أن تقضى بهذه المعاهدة على جيش الملك او الأمير عمدت بعدئذ إلى الحاق الاذى بايهما وانزال الخراب بماليته ، إذ تفرض عليه الضرائب المبهظة ، والاتاوات المختلفة ، أو الجزيات المتنوعة ، تحت ستار نفقات حربية ، ثم تحرض بعض الأمراء على بعضهم ، وتستحث الملوك على مناهضة منافسيهم .

و إذا خرج شعب أو أمير على حاكمه ، اسبغت روما على هذا الامير أو ذلك

الشعب لقب حليف الشعب الروماني ، وأدمجته بهذه الوسيلة فى حظيرتها ، فيصير مصونا مقدسا ، لا مِلك له على وجه التخصيص ، ومهما كان مقام هـذا الملك عظيما فانه لا يستطيع بعد هذا التغيير أن يتمتع بولاء شعبه ، ولا باخلاص أهله وعشيرته .

ولـكن رغماً مما فى هذا اللقب من معنى الخضوع والتبعية فانه كان من الالقاب التى يسعى الأمراء إلى الحصول عليها حتى تخف وطأة الاهانات التى يوجهها اليهم مجلس الشيوخ الرومانى .

فتحت ستار المعاهدات ، كانت روما تسخر الأمراء والشعوب فى سبيل استنجاز حاجاتها ، وقضاء لباناتها ، وتحت ستار هذه المعاهدات ذاتها كانت الاهانات تتساقط رطباً جنياً على هؤلاء الأمراء والشعوب الذين كانوا وكأنهم على عجز من تحملها ، وشرف من اطاقتها تفاديا من أن يغرقوا فى بحر لجى من الخضوع والذلة .

أنواع المحالفات

١٢ — ولقد تنوعت هذه المعاهدات شكلا ونصاً ، فمنها مايسمى بالمعاهدات الحرة ، وهى معاهدات كانت تقضى على الشعب الحليف أن يصبح رعية بالتقادم كما كان شأن مصر فى ذلك الحين .

أما إذا منحت روما الحرية لبعض المدن ، فـكان لا بد لها من أن تصطنع فى هذه المدينة حزبين قبل أن تتم هذه النقمة ، وكانت مهمة أحد الحزبين الدفاع عن قوانين البلد وحريته ، وكانت رسالة الآخر تأييد النظرية القائلة بان لا قانون إلا إرادة روما ، وماشاءت روما ، ولما كان هذا الحزب الأخير هو أقوى الحزبين فان الحرية الممنوحة كانت اسمية ولا شك .

وفى سبيل استبقاء العظماء من الأمراء فى حالة ضعف واستكانة ، واستنامة الى الشر والضعة كانت روما تحرم على هؤلاء الأمراء محالفة من حالفتهم ، وبما أن روما كانت تحالف دائماً جميع الأمراء المجاورين لهذا الأمير القوى ، فان النص

على عدم مخالفة الغير كان عائقاً قويا عن أن يكون له حليف ساعة الشدة ، ومعنى كل ذلك أن هذه المعاهدة كانت تحدد علاقة ما بين روما والشعوب الخاضعة لها وتطلق يدها فى سياستهم الخارجية .

وفضلا عن هذا فان روما كانت تنص فى معاهداتها مع المغلوبين على أمرهم من عظماء الأمراء على تحريم إعلان الحرب على حلفائها من أجل اختلافاتهم الخاصة بملكهم ، ومعنى هذا تحريم إعلان الحرب على الأمراء المجاورين .

وكانت تشترط فى المعاهدات وجوب الالتجاء الى التحكيم قبل إعلان الحرب وهذا ما يحرم الأمير من قوته الحربية ، ومن وسائل إنمائها وترقيتها وتدعيمها .

ومعنى كل هذا أن روما كانت وكأنها مجلس لعصبة أمم تخضع هذه الامم لقانونها بمعاهدات ، ولكن هذا المجلس كان مؤلفاً من الرومان وحدهم ، فكان لروما الغلبة دائماً ، أما الضعيف فنصيبه ما يصيب ضعيف اليوم من عصبة الأمم العصرية ، وماهى إلا قلوب عليها أكنة ، وأبصار عليها غشاوة ، وآذان بها وقر ، وسبحان الخلاق العظيم ، يغير ولا يتغير ، له الملك وهو القادر على كل شىء .

صيغ المعاهدات

١٣ — أما صيغ المعاهدات فكانت محبوكة فى مهارة ، ودقة ، ناعمة فى صلابة وقوة ، مرهفة قاطعة ، مع تحفظات مسلطة الخطر فى كل آن ، فقد هدموا « قرطاجنه » وهم يقولون إنهم وعدوا باستبقاء أحياء المدينة العامرة ، دون المدينة ذاتها ، كذلك لم يغب عن التاريخ الخدعة التى راح أهل « إيتوليا Etolie » ضحيتها ، إذ استسلموا لايمان الرومان ، وأحسنوا الظن بهم ، وبوعودهم ، وعهودهم ، وشادوا بسياسة حسن التفاهم معهم ، ولما لاحت لهم الفرصة اقتنصوها ، وأذاقوهم العذاب ألواناً .

تفسير المعاهدات

١٤ — ولقد كان فى مقدور الرومان الأقوياء أن يفسروا معاهداتهم مع

الضعفاء تفسيراً استبداديا ، فقد استطاعوا عند ما أرادوا الحط من قدر « رودس » ، والاكبار من دوس الحقوق ، أن يزعموا أنهم لم يقطعوهم فيما مضى منطقة « ليسيا » (Lycie) كهبة ، و إنما سلموا لهم فيها كحلفاء وأصدقاء ، وهذا هو تفسير القوى ، والقوى إذا فسر كان تفسيره وحى السيف والمدفع لا وحى الحقيقة والحق .

النهب والسلب

من أركان الدولة العالمية

١٥ — وكان الرومان يقدرون انتصار القائد بما يحمله الى روما من ذهب وفضة ، ولذلك فان القواد ما كانوا يذرون للعدو المغلوب مالا ولا نشباً ، و إذا هم ختموا حرباً فانما ليبدأوا أخرى ، أما الشعوب الحليفة ، أو الصديقة ، فكانت تؤثر الافلاس على الاحجام عن تقديم الهدايا فى سبيل إحراز رضاء روما أو استكمال هذا الرضاء ، مع أن نصف ما كان يرسل الى روما من الهدايا والتحف والرشوة كان يكفى لقهرها .

ولكن قهر الشعوب بطريق النهب ، ونهبها بطريق الاكراه ، لم يك شيئاً مذكوراً إذا قيس بنهبهم القانونى أو المشروع ، فعند ما علم الرومان أن بطليموس ملك « قبرص » قد ادخر ثروات طائلة سنوا قانوناً مكنهم من أن يرثوا رجلا لا يزال على قيد الحياة ، إذ صادروا أموال حليف ونقلوها بارادة المشرع الى روما .

ولكن هذا الجشع الرسمى العام لم يحرص على الفتات ، ولذلك رأينا المطامع تمشى فى أثره لتلتهم ما تناثر من بين أصابعه ، وشاهدنا القضاة يبتاعون من الملوك وولاة الأمور مظالم الناس وقضاياهم ، والى جانبهم مرهقى الحرية يتطاحنون بالرشوة ، أملا فى شل خصم لم تنفد قوته نهائيا ، ذلك بأن روما قد حكمها مستبدون أظلم من قطاع الطرق الذين يتورعون أحياناً عن ارتكاب أفظع الجرائم ، أو يظهرون على

أعين الملأ وعليهم من التقوى وشاح يحول دون ارتكاب أشدها مقتاً .

ولكن هذا النهب كان له غايته ، ونهايته ، ذلك بان الرومان أرادوا أن يبقى حلفاؤهم من الأمراء والزعماء حكاماً وأمراء وزعماء متسلطين على أرض بلقع ، لا نبات فيها ولا زرع ، يتخاطفهم البؤس ، وتتلقفهم أفواه الخراب ، فلا يرث أبناؤهم وأحفادهم غير البله والجمود والشقاء ، والعجز عن رفع الرأس أمام الشعب الرومانى ، والصبر على الذلة والضعة ، واذا تمتعوا فانما بالتمرغ فى أوحال النعيم ، ليذوقوا نعيم الأوحال ، حتى يحل يوم القضاء النهائى ، و يتم تكوين الامبراطورية العالمية عن طريق النهب والسلب كما تقدم بيان ذلك عند الكلام عن نظرية « أو پنهايمر » والأصل الاكراهى للدولة

فبعد اندحار انطيوكوس Antiochus ، ملك سوريا ، ساد الرومان أسيا وأفريقية واليونان ، ولكنهم لم يملكوا مدينة واحدة ، أو ثغراً واحداً ، حتى لقد تخيل البعض أن الرومان لم يفتحوا ولم يغزوا لانفسهم ، وانما فتحوا وغزوا ليهبوا زعماء البلاد ما اقتطعوه من أجساد أممها ، إلا أنهم رغم ذلك كانوا سادة تلك الاقاليم الشاسعة ، فسياستهم كانت قائمة إذن على اعلان الحرب على بعض الجهات ، وارهاق كواهل زعماء الامم الخاضعة لهم وامرائها وتحميلهم اثقال حروبهم ضد العالم طراً إذا دعت الضرورة إلى حرب عالمية .

لم يلجأ الرومان إلى هذه الطريقة إلا لاجتناب ارهاق انفسهم ، وتحميل الزمن مهمة العمل على تعويد الشعوب الطاعة لهم ، والخضوع لأوامرهم ، وفقدان شخصيتهم سواء أكانوا أحرارا اسما ، أم حلفاء داخل سياج الجمهورية الرومانية ، و إذا أردت الاستيثاق بما نقرره ، فالق نظرة على المعاهدة التى ابرموها مع اللاتينيين عقب معركة بحيرة « Regille » ريجيل) ، (راجع « دينيس داليكارناس » Dnys d'Halicarnasse جزء ٦ طبعة اكسفورد) لترى أن هذه المعاهدة كانت من أهم الأسس التى قام

عليها سلطان روما ، وان كلها جميعا تشعر بقيام الأمبراطورية دون الجمهورية .

كانت هذه الخطة هى الوسيلة البطيئة التى انتهجها الرومان لاخضاع الشعوب واماتتها ، فبعد أن كانت الغلبة تتم لروما على شعب من الشعوب الذين طمعت فى اخضاعهم ، كنا نرى الرومانيين يُعِدُّون العدة لاضعاف هذا الشعب ثم يفرضون عليه شروطا تذيبه وتحلله ،فيفنى دون أن يشعر، ولكنه لايفنى إلا فى احضان روما ، حيث يصبح من رعاياها دون أن تعرف كيف تتحرى التاريخ الذى بدأ عنده هـذا الخضوع ، أو ذاك الاندماج ، مهما كلفت نفسك من عناء فى البحث والاستقصاء ،(راجع نظرية « أوپنهايمر » التى شرحناها عند الكلام عن الأصل الاكراهى للدولة ص ١٧٣ وما بعدها من كتابه « الدولة »

ولكن هذه الامبراطورية العالمية ذابت هى الأخرى ، ولاداعى إلى تفصيل ذلك ، مادام الموضوع خاصا بفكرة الدولة وتكوينها ، دون سقوطها وتحللها الذى تراه مفصلا أحسن تفصيل فى كتاب عظمة روما وسقوطها لمنتسكيو ، ولننتقل الآن إلى فكرة الدولة عند ظهور المسيحية وفى القرون الوسطى .

الباب الثالث

الفصل الاول

فكرة الدولة فى القرون الوسطى

لم يصل الرومانيون الى فكرة مرضية من الدولة ، سواء أكان ذلك من الناحية السياسية أم القضائية ، رغما من عبقريتهم القانونية ، فلقد طبقوا خلال قرون عديدة ذلك النظام الغامض « الذى ساده الدين سيادة مطلقة داخل الحياة الخاصة والحياة العامة ، حيث كانت الدولة جماعة دينية ، والملك بَطْرِيقاً ، والقاضى قسيساً ،والقانون صيغة مقدسة ، والانسان عبداً ذليلا خاضعاً للدولة بروحه وماله ، والحقد على الاجنبى من القواعد الاجبارية ، كما كانت فكرة الحق والعدل والواجب والحب خارج حدود المدينة . (راجع فوستل ده كولانج جزء ٥ فصل ٣)

و بينما كانت الحال تجرى على هذا المنوال حدث فى الوجود حادث جوهرى ، هو قيام المسيحية وذيوعها فى العالم ذيوعا سريعا أثر فى الحياة العالمية تأثيراً حاسما ، ولاسيما من ناحية فكرة الدولة ، فاذا نحن حاولنا أن نتكلم عن فكرة الدولة فى العصور الوسطى ، وجب أن نتناول الكلام عن أثر المسيحية ، وأن نتناوله من ناحيتى الفلسفة أولا والاجتماع والسياسة والقانون والتاريخ ثانياً ، ولنبدأ بالنقطة الأولى

الناحية الفلسفية

أول أثر للمسيحية

١ — استمدت العلوم السياسية قوتها من المسيحية خلال القرون الوسطى ، إذ رأينا هذه العقيدة الجديدة تعمل على أن تضع لأول مرة فى رأس العقائد ، علاقة ما بين الخالق والانسان ، على نقيض عقيدة اليونانيين الذين وجدوا فى حياة الدولة

أسمى شكل للحياة المفكرة ، بل وأتم صورة للجماعة العامة ، فكانت النتيجة أن تم فى عهد المسيحية الاعتراف للانسان بشخصية ذات قيمة أرفع من جميع الاغراض الدنيوية .

فقيمة الانسان الذى خلقه الله وصوره فى أحسن تقويم ، وأعده لحياة الخلود قد أصبحت قيمة مطلقة ، وبذلك انتقل مركز العقيدة العالمية من الدولة الى الانسان ، وأدى الخضوع لله الى زوال الخضوع للناس،وصار الفرد لايدين بالطاعة للدولة ، وانما يدين بها للواحد القهار ، على نقيض فكرة اليونان من الدولة .

ولقد كان من الواجب منطقياً أن يؤدى التزام الطاعة لله ، الى الاعتراف بوجود منطقة خارجة عن نفوذ الدولة ، وهى منطقة الحاجات الدينية ، التى يسهر على العناية بها وقضائها طائفة الكنيسة ، ذلك بأن فترة العصور الوسطى كانت بعيدة عن أن تعترف بالحرية الشخصية فى المسائل الدينية ، والصلة التى ربطت بين الانسان والمولى عز وجل ، والتى أشعرت المسيحية كلها أنها وحدة ، كانت صلة لم يكن فى الوسع تحديدها من ناحية هذه الوحدة بموجب آراء شخصية ، ومعتقدات فردية ، ولكنها كانت صلة لامناص لها من أن تسوّى وفاق نظام يوضع خصيصاً لهذا الغرض ، وهذا النظام هو الكنيسة ، فكان على دولة القرون الوسطى إذن أن تعول على نظام جديد لم يقم فى أيام اليونانيين الاقدمين والرومانيين ،باعتباره نظاما مستقلا استقلالا ذاتيا ، ولذلك فاننا نجد أن علاقة ما بين الدولة والكنيسة قد أثرت تأثيراً قويا فى فكرة الدولة خلال القرون الوسطى ، حتى لقد استطاع الفقهاء بحق أن يؤيدوا الرأى القائل بان الفكرة السياسية للقرون الوسطى قد عنيت بوضع نظرية خاصة بعلاقات ما بين السلطة الزمنية والكنيسة قبل أن تعنى بأى شىء آخر .

ولقد كانت هذه العلاقة تتطلب فى بادئ الرأى أضعاف السلطة الزمنية وانتقاصها ، وهذا ما نتج عنه اعتبار الحياة الدنيا أقل قيمة من الحياة الأخرى ،

لأن الغرض من الحياة الدنيوية هو السعى فى سبيل توفير الأسباب التى تؤدى بالانسان الى أن يتمتع فى الآخرة بالرفاهة والنعيم السماوى المقيم ، وهذا ما يشرح لنا السبب فى قيام براطرة الرومان بمجاهدة المسيحية ، وإعلان حرب شعواء عليها .

لقد أقامت الدولة الرومانية الدليل على تسامحها إزاء جميع أديان الشعوب المغلوبة ، ولكن المسيحية قد افتاتت على السلطة الزمنية باعتراضها على الخدمة العسكرية ، وشعائر الامبراطور ، ودفع الضرائب ، وهذا ما دعا الى اضطهاد المسيحيين ، فضلا عن أن الخاصية الهامة للمسيحية كانت احتقار الأجساد ، وكل ما هو مادى على نقيض اليونانيين الذين قدروا الطبيعة قدراً عظيما ، وضرب الرومان على منوالهم .

الخطيئة أصل الدولة

٢ — ولقد سلم البعض بأن الانسان ميال بطبعه للخطيئة والفساد ، وهذا ما حفز الدولة ، التى ابتدع الانسان نظامها ، الى السقوط أمام الكنيسة ، أى النظام الذى يجنح بطبعه الى بعث الانسان وخلقه خلقاً جديداً يتوجه الى الله بإيمانه طاهراً زكياً .

وهذه العقيدة ، عقيدة الخطيئة المتأصلة فى الانسان ، هى تلك التى شرحها الاب « اوجستان » Augustin كما شرح ماترتب عليها من علاقة ما بين الدولة والكنيسة شرحا مستفيضا جعلها عقيدة عامة

لقد قال الاب « اوجستان » (Augustin) ضمن كتابه « رسالة الغفران » (De la Grâce) : « يجنح الانسان بطبعه الى الخطيئة ، واذا كان آدم قد وجد فى العالم حراً ، فانه تجاوز حرية العمل فى سبيل الخير والشر على حد سواء ، فارتكب الخطيئة ، وكذلك حال النوع الانسانى الذى تسلسل من آدم ، فانه قد ولد مطبوعا على

ارتكاب الخطيئة ، لأنه فقد الارادة الحرة ، وأصبح عاجزاً عن أن يصل الى الفضيلة بمحض قواه .

« فالخطيئة الوراثية مقدرة إذن على أنها عقوبة الخطيئة الأصلية لآدم ، ولذلك كان جميع الناس يسعون الى الخلاص منها ، فى سبيل اعتناق دين جديد ، والوصول الى بعث جديد ، ولكن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بقوة الله ، ما دامت جرثومته خارجة عن إرادة الانسان ، ولما كانت أحكام الله سبحانه وتعالى مستقلة عن كل حسيب ، بعيدة عن إشراف أى رقيب ، ومنزهة عن المسئولية ، فقد اختار المولى بعض الناس واصطفاهم ، وأحاطهم برحمته ، لأنه أراد بهم خيراً ، هو انقاذهم من الشر ، وإذن فليس فى مقدور إنسان أن ينقذ نفسه بنفسه ، واختيار البعض هو إذن مسطور بلا نزاع فى أم الكتاب منذ الأزل ، فالله الحى القيوم له وحده الدوام والبقاء ، ولكنك لا تدرك السلامة والخلاص إلا بواسطة الكنيسة التى تمثل المسيح فوق الأرض ، فالمختارون والمصطفون الذين أفاض الله عليهم من فضله ورضوانه يؤلفون والملائكة معهم طائفة واحدة ، هى طائفة الجماعة السماوية ، أما من لم تكتب له النجاة ، ونبذهم الله فى ضلالتهم يعمهون ، فهم أولئك الذين حقت عليهم اللعنة وتعلقوا بالعالم الفانى، وألفوا فى الدولة جماعة من الأشرار سادوا ، فكانت سيادتهم ضرورية لوقاية الكنيسة من عبثهم وعبث زملائهم ، فالدولة أو السلطة الزمنية هى إذن ثمرة الخطيئة ، إنها نتيجة السقوط الذى أدى ضرورة الى قيام هذا النوع من السلطة ، وإذن فليس للدولة هنا قيمة خاصة فحسب ، ولكن لها أيضاً قيمة أخرى مترتبة على مساهمتها رغم إرادتها فى الميول الطبيعية بنسبة استخدام سلطة الدولة فى مقاومة الملحدين ، ولقد جاء فى الأنجيل « فقال السيد للعبد اخرج الى الطريق والسياجات والحح عليهم حتى يدخلوا ويمتلئ بيتى (لوقا — ١٤ — ٢٣)

ولقد علق الدكتور « كراب » (Hugo Krabbe) فى (ص ٥٢٨ من مجموعة

دراسات لا كاديمية القانون الدولى سنة ١٩٢٦ جزء ٣ — ١٣) على ذلك بقوله :
« ومما لا ريب فيه أن عقيدة كهذه لاتبيح لعلم السياسة أن يرتقى وينمو ، كما أنها لاتبيح القيام بمباحث علمية حرة ، فأساس كل شىء فى وجهة نظر « اوجستان » قائم على نظرية الكنيسة ، وهى نظرية أساسها الوحى الألهى الذى انطوى عليه الكتاب المقدس ، أما العلم فقد خضع لنظام الايمان الذى حددته الكنيسة ، وإذن فالعلم كان أداة فى خدمة عقيدة الكنيسة »

« ولكن الفلسفة الشهيرة باسم فلسفة القرون الوسطى قد أخذت على عاتقها أن تجعل حقائق الكنيسة مفهومة بقدر الامكان ، وأن تقيم الدليل على صحتها ، أما الصفوة فقد حق عليهم أن يلقوا النور على ماقال الكتاب المقدس بوجوده فى صورة احساس وعقيدة لا نزاع فى أيهما ، وأن يحيلوا ذلك الى فكرة ووحدة منسجمة متناسقة ، وأما العلم فلا يؤدى الى معرفة الحقيقة ، لأن العقل والذكاء على قصور يحول دون هذه المعرفة ، وأما الوحى فهو السبيل الوحيد الذى يصل الى معرفة الحقيقة ، فاذا كان الأنجيل متناقضاً مع وجهاتنا الطبيعية ، فان هذا لا يدل على شىء إلا على قصور عقلنا وضعف القوات الانسانية المدركة ، ولذلك كان لامناص من تدخل الايمان »

« فالعلم لم يكن فى وسعه إذن أن يتناول بحث الدولة وتقديرها إلا من الناحية الكهنوتية ، ولما كانت هذه هى الظروف التى أدت الى اضعاف الدولة بواسطة الكنيسة ، فقد عجزت الدولة خلال القرون الوسطى عن أن تتخذ لها أساساً مخالفاً للتقليد الذى استلزم انتقال السلطة العالمية من روما الى الجرمانيين ، فكانت الامبراطورية الجرمانية هى استمرار الامبراطورية الرومانية ، ومن هذا التقليد اشتق امبراطور الالمان السلطة العليا ، فتولد عن هذا الاشتقاق فكرة الامبراطورية الزمنية وعلى رأسها الامبراطور ، وفكرة الامبراطورية الروحية ، وعلى رأسها البابا ، (راجع هانس كلسن Hans Kelsen — علم دولة دانتى Staatslehre Dante's ص ٥٥ و٥٦) .

النضال بين السلطتين

نظرية السيفين

٣ — إن مسألة العلاقات التى كانت بين البابا والأمبراطور، أى مسألة استقلال السلطتين، أو تفوق إحداهما على الأخرى، أو تبعية الامبراطور للبابا، قد أثارت نضالا شغل جزءاً كبيراً من القرون الوسطى، ولقد تجلى هـذا النضال فى صورتين إحداهما نظرية، والثانية عملية، ومن بين هذه النظريات التى شغلت بال الفقهاء والعلماء والساسة نجد نظرية « السيفين » واليك خلاصتها.

لقد خلق الله سيفين لقيادة العالم، أحدهما روحى، والآخر زمنى، أولهما للبابا، وثانيهما للأمبراطور، ولـكن هل تَسَلَّمَ الأمبراطور سيفه من المولى مباشرة، أم تسلمه من البابا نيابة عن الحق جل وعلا؟

زعم البابا بونيفاس الثامن Boniface VIII أن الأمبراطور تسلم سيفه من البابا، لما للبابا من ولاية عامة على خلق الله، وهذا ماجاء فى المرسوم الذى شلح به البابا « فيليب له بل » (Philippe Le Bel) ملك فرنسا، إذ استند البابا على ماجاء فى انجيل لوقا (٢٢ — ٣٨) من انهم حملوا للمسيح سيفين وقالوا له: « يارب ها هو ذا ها هنا سيفان، — فقال لهم: يكفيان »، واذن فالسيفان فى قبضة الـكنيسة، وهما السيف الروحى والسيف الزمنى، فالسيف الذى تقدمه الـكنيسة للأمبراطور يجب أن يكون اذن فى خدمة الـكنيسة أيضاً.

على أن فى انجيل متى مايؤيد رأى الـكنيسة أيضاً، فقد جاء فيه: (١٦ — ١٩): « فاعطيك مفاتيح ملكوت السموات، وكل ماتحله على الأرض يكون محلولا فى السموات »، وماعقدته فى الارض يبقى معقوداً فى السموات. وما انفصلت عنه فى الأرض يبقى منفصلا عنك فى السموات، فترتب على ذلك أنه كان للبابا

الحق فى أن يعفى رعاياه من يمين الولاء للملوك والأمراء كما حصل بين جريجوار السابع Gregoire VII وهنرى الرابع Henri IV

ولكن هذا الأمر هو نفسه مايدعو السلطة الزمنية إلى مجاهدة السلطة الروحية ومقاومة الكنيسة ، لأن من شأن سلطة البابا الخاصة بالحل والعقد أن تهدم السلطة الزمنية من أساسها .

هبة قسطنطين المزعومة

٤ — وإذا كان بحثنا يدور حول الفكرة الفلسفية الا أن هذا لايمنع من الاشارة هنا إلى زعم تاريخى على أن نورد شيئاً عنه فى موضعه الخاص بالنقطة التاريخية والاجتماعية والقانونية .

لقد اعتمد البعض فى تبرير تبعية الأمبراطور للبابا على هبة مزعومة يعزون صدورها إلى قسطنطين (راجع تاريخ علم السياسة لپول چانيه (P. Janet) طبعة ثالثة جزء أول ص ٣٤٧) ، وقد وثق الناس بصحة هذه الهبة خلال القرن الثامن ، فكان ذلك سبباً فى امتداد سلطان البابا وتدعيمه حيث استخدمت هذه الهبة فى تأييد تفوق البابا على الأمبراطور .

سيادة الشعب

٥ — ومما لاشك فيه إن اسفاراً عديدة قد أيدت نظرية الكنيسة التى استظهرت استظهاراً خاصاً بسبب مختلف ضروب التأويلات والتعليقات الأدبية والتاريخية والدينية والقانونية ، حتى أصبح الانجيل عرضة لأن يتناوله كل تفسير مهما كانت قيمته الحقيقية .

ولقد أدت هذه الطريقة التفسيرية بالراهب « مانيجولد فون لوترباخ Magnegold von Lauterbach أن يرد سلطان السلطة الزمنية إلى عقد بين الأمير

والشعب ، واذن يكون الأمير قد استعار سلطانه من الشعب خاصة ، ولم يستمده من الله ، فاعتبر هذا الراهب أول من أذاع نظرية سيادة الشعب .

رأى توما دا كان Thomas d'Aquin

٦ — ولكن الفضل الاكبر فى بيان نظرية سيادة الشعب يرجع إلى اكبر فلاسفة القرون الوسطى «وهوتوما دا كان» فكتابه « De regimine principium » من أهم كتب العلوم السياسية ، على أن قيمة هذا السفر لم تقل عن جميع الكتب الفلسفية التى وضعها هذا الفيلسوف ، فكلها جاء مشبعاً بفلسفة أرسطو التى ذاعت فى القرن الثالث عشر ، ولقد أخذ الفلاسفة على عواتقهم منذ اللحظة التى ظهرت فيها فلسفة ارسطو أن يبينوا التناسق الذى كان قائماً بين هذه الفلسفة و بين النظريات الكهنوتية .

و إذا أنت أردت أن تتعرف كيف تأثر « توما دا كان » بفلسفة أرسطو فراجع مؤلفاته فى العلوم السياسية لترى انه اشتق الدولة من طبيعة الانسان ، مقتفياً فى ذلك أثار المعلم أرسطو القائل « إن الانسان حيوان اجتماعى وسياسى » ، فرد بذلك الى الدولة مركزها المستقل بذاته فى الجماعة الانسانية ، وتوارت الصفة الشاذة لجماعة الدولة .

ولقد احتذى « توما دا كان » ارسطو فيما له مساس بالغرض من الدولة ، إذ قرر أن من الواجب على الجماعة التى تتكون منها الدولة أن تخدم أغراضا أدبية ، بحيث تجعل فى الامكان انماء حياة قائمة على الفضيلة ، ولكن غرضاً كهذا لامناص من أن ينتهى الى الله ، لان الغرض الجوهرى من الحياة هو فى السعادة الازلية التى ليس فى مقدور أحد أن يهبها غير الله ، وليس فى وسع الانسان أن يدركها إلا بارشاد إلهى ، وهذا الارشاد الألهى لايصدر إلا عن القساوسة ، ثم عن رئيس الكنيسة فى نهاية الأمر ، و يترتب على هذا أن السلطة العليا لايمكن أن ترد الى الأمراء والملوك

و يكون من الواجب على هؤلاء أن يقروا بتفوق البابا ، و يسلموا بالطاعة لأوامره واشاراته ما داموا محرومين من أى سلطان دينى، وهذا ماينبئنا بأن « توما دا كان » وضع الدولة فى مستوى يلى مستوى الكنيسة مع مساهمة الدولة فى ميل الكنيسة ، وميل الكنيسة هو قيام مملكة الله فوق الارض ، لأن الدولة أعدت لأن تسهل للانسان حياة فاضلة ، و بهذه الطريقة يمكن الوصول الى السعادة الازلية التى نيط بالكنيسة تحقيقها ، وهذا هو الفارق بين رأى « تومادا كان » ورأى « اوجستان » الذى أنزل الدولة عن مستوى الكنيسة دون أن يشير الى أى صلة بين غرضيها ،ولم يعتبر الدولة إلا نظاما أعد لصيانة الكنيسة من الاشرار بواسطة الاشرار ، أما « توما دا كان » فانه على نقيض ذلك قد أنزل الدولة مكانها من ميدان العمل العالمى بحكم الضرورة ، لانها وجدت لتحقيق الفضيلة ،ولكن بما أن الفضيلة التى ترمى الدولة الى تحقيقها هى فضيلة دنيوية ، وليست الغرض النهائى الذى يصبو الانسان لادراكه ، و بما أن الانسان قد أعد لغايات خالدة ، فان طائفة الكنيسة تكون ضرورية لادراك هذا الغرض الاسمى ، و إذن تكون القيادة العليا فى قبضة البابا .

وفضلا عن هذا فان « توما دا كان » قد كشف عن تعارض بين القانون الالهى، والقانون الطبيعى ، وأبان الفارق بينهما ، وهو فارق لم يسبقه أحد الى بيانه أما « اوجستان » فلم يتناول الكلام عن قانون الهى ، على عكس « توما » الذى رد هذا القانون الالهى الى ارادة الله مباشرة ، لانه النتيجة المباشرة للعقل الانسانى ، وهذا ما يبرر القول بان النظرية الكاثوليكية قد دافعت عن القانون الطبيعى .

السياسة العملية للبابوات

٧ — يتضح لنا من تاريخ البابوات أن السياسة التى اتبعوها كانت ترمى الى احراز السيادة العالمية بالاعتماد على الفكرة التى تحقق مملكة الله فى أرضه بواسطة

الـكنيسة ، ولقد نجحت هذه السياسة من نواح متعددة ، ولـكن الدفاع عن حقوق السلطة الزمنية كان قاسيا على الـكنيسة فى بعض الاحيان .

حركة الانفصال والشاعر دانتى

٨ — أذاع كثير من الـكتاب والمؤلفين كتبا عديدة جاءت مؤيدة لفكرة انفصال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية ، وفى مقدمة هذه الـكتب سفر وضعه الشاعر الايطالى « دانتى الغيبيرى » باسم « فى النظام الملـكى » (De Monarchia) (راجع هانس كلسن — فى علم الدولة لدانتى) ، ولقد دافع دانتى فى هذا الـكتاب عن الفـكرة القائلة باقامة مملـكة يتناول سلطانها الانسانية بأسرها، حتى يمكن الوصول بها الى تحقيق السلام كشرط لامناص منه لرقى الانسان ، و إذن يكون « دانتى » قد تعلق أيضا بفـكرة الامبراطورية العالمية ، فى عهد ظهرت فيه أول « دولة — أمة » ، وهى فرنسا .

وأما فيما يتعلق بما بين الـكنيسة من روابط فقد ذهب « دانتى » الى أبعد من « توما دا كان » ، إذ وضع الدولة والـكنيسة فى مستوى واحد كسلطتين لهما حق واحد متساو ، ذلك بان هناك سعادتين، إذ أعد الله الانسان للسعادة الدنيوية والسعادة السماوية ،أما الطريق المؤدية الى حياة الخلود فتبدأ من البابا وهو يعمل وفاق الألهام الالهى ، وأما السعادة الدنيوية فانها قيد الانسان فى الدولة بقيادة الامبراطور ، و إذن فالبابا لا يملك غير السلطان الروحى ، لأن سلطة الحل والعقد ليست صحيحة إلا فى أحوال المشاكل الروحية، ولذلك فان « دانتى » قد تمسك بقول المسيح : « ليست مملـكتى فى هذا العالم » ، بينما رأيناه يرتـكن فى تأييد المساواة بين الدولة والـكنيسة باعتبار أن السلطة الزمنية نظام مستمد من الله مباشرة ، ومع ذلك فان « دانتى » لايقول بفصل الـكنيسة عن الدولة فصلا تاما ، إذ قد

اعترف بشىء من الخضوع للبابا ، باعتبار أن بركة البابا لامناص منها لنيل قسط من الغفران .

آراء مارسيليوس ده پادُوَا

Marsilius de Padoue

واستقلال الدولة

٩ — كان « مارسيليوس ده بادوا » مديراً لجامعة باريس ، ولقد وضع كتابه « دفاع عن السلام » فى سنة ١٣٢٤ ، وهو كتاب جدير بالعناية من ناحية علاقات ما بين الدولة والكنيسة ، والقواعد الأساسية للنظامين ، وكان الغرض منه أن يدافع المؤلف عن لويس ده باڤيير (Louis de Bavière) بعد أن شلحه البابا ، و بيان استقلال الدولة استقلالا تاما لا حد لسيادته .

لقد قاوم « تومادا كان » حتى ذلك الحين الطبيعة الدينية لعلم السياسة ، وفتح الثغرات فى الرأى القائل بدينية أصل الدولة ، ولقد انضم « توما دا كان » بعمله هذا الى رأى أرسطو القائل بأن أساس الدولة مستمد من الطبيعة ، وفضلا عن هذا فقد قام العقل الى جانب الوحى باعتباره مصدراً مستقلا للعلم ، ولقد كان من المسلم به أن الوحى هو القاعدة فى حل المشاكل الروحية رغماً من أن الفقهاء قد سلموا فى هذا الميدان أيضاً بقيام فارق بين علم الدين الوحيى ، وعلم الدين الطبيعى ، بينما كانت تعاليم أرسطو هى المرجع المعول عليه فى حل المشاكل الدنيوية ، و إذن فانتشار الفلسفة اليونانية ، والقانون الرومانى أدى الى أن يتعود الناس فكرة قيام قانون طبيعى يتناسب وذيوع هذا القانون ، وتلك الفلسفة ، وهذا القانون الطبيعى الذى ميزه « توما دا كان » عن القانون الالهى هو ما اتخذ منه « مارسيليوس » مبدأ لعلم السياسة .

ولقد ارتبط بهذا القانون الطبيعى الرأى القائل بوجود « حالة الطبيعة » التى عاشها الشعب ، وترتبت عليها الصلات والروابط الحالية ، ولكن حالة الطبيعة هذه قد دهورتها الخطيئة الأصلية ، فلوضع حد لهذا السقوط الأولى رأى الشعب نفسه مكرهاً على أن يعقد ميثاقاً بينه و بين ولى الأمر فى سبيل حفظ النظام والسلام .

والعجيب فى هذا الرأى أنه تأسس على وجود سابق لجماعة قومية أبرمت ميثاقاً بالخضوع ، فالرابطة التى جمعت بين الطائفة أو بين الجماعة كانت إذن صلة فرضية ، والشعب الذى تم تنظيمه وفاق الميثاق قد عقد هذا الميثاق الذى أنشأ السلطة العليا صاحبة السيادة ، و بناء على هذا الميثاق يكون للشعب الحق فى أن يعزل الأمير الذى لا ينفذ نصوص الميثاق و يرعاها .

كان هذا الرأى أول رأى عاون فى استظهار نظرية سيادة الشعب ، وهى نظرية وجدت سندها فى مصادر القانون الرومانى التى صورت سلطان الامبراطور على أنه مستمد من الشعب بناء على قانون الملك (Inst 1. 2. para. 6; h. i. pr. Dig. 1, 4; Gaïus 1, 5)، ولقد وجد هذا الرأى سنده أيضاً فى الطريقة التى وصل بها امبراطور ألمانيا الى مسنده ، ثم استفاد هذا الرأى من الحركة الفكرية التى تولدت فى ميدان القانون الكنسى ، وهى الحركة التى أحلت سلطة مجمع القساوسة فوق سلطة البابا .

سيادة الشعب وحق الثورة

فكان « مارسيليوس ده بادوا » هو إذن المدافع عن نظرية سيادة الشعب ، والعامل على إنمائها وكمالها ، فالسلطة التشريعية صارت للشعب ، أو لأهم شطر منه ، وحيثما استقرت السلطة التشريعية استقرت السلطة العليا أيضاً ، لأن الدولة طائفة من الأحرار ، و إذن فليس لها أن تفرض قوانين بمحض مشيئتها ، والشعب مستقل ذاتياً ، وله أن يختار الملك وحده ، على أن لا تكون مهمة هذا الملك إلا تنفيذ القوانين المشتقة من إرادة الشعب ، فاذا افتات الملك على القوانين ، وانتهك

حرماتها ، فليس للشعب الحق فى أن يعزله فحسب ، بل له أن يعاقبه أيضاً ، وبهذه الطريقة أعلن « مارسيليوس » حق الثورة لأول مرة .

ولكن الأمر الذى يثير الطلمة هنا هو التعليل الذى استند عليه « مارسيليوس » ليؤيد وجوب اشتراك جميع الوطنيين فى السلطة التشريعية ، لأن هذا التعليل هو نفس التعليل الذى ساقه « روسو » فى كتابه « العقد الاجتماعى » ، حيث استند « روسو » على أن الحرية تنحصر فى الخضوع لِمَا عاون جميع الوطنيين فى بنائه بانفسهم ، وفى الواقع إن الناس شعروا فى القرون الوسطى بوجوب مساهمة الشعب فى السلطة التشريعية ، فلا جواز لسريان القانون ونفاذه بالقوة إلا بقبول الشعب هذا القانون والرضاء به ، صراحة أو ضمناً ، وهـذا ماجرى العرف به فى ذلك الحين ، ولقد سار العمل وفاق هذا التعليم ، ولا سيما فيما يتعلق بالقانون الصادر عن الشعب ، (راجع الدكتور كراب ، فى حق السيادة طبعة سنة ١٩٠٦)

ومع ذلك فان نظرية السيادة الشعبية لم تفصل السيادة عن الدين فصلا تاماً خلال القرون الوسطى ، إذ استمسك الناس بان سلطة الدولة هى الأخرى دينية أصلا ، ولكن ذلك لم يظهر إلا بمعنى خاص ، وهو أن الشعب قد افاض الوجود على سلطة الدولة بوحى إلهى ، وفاق الحكمة القائلة : « الشعب يعمل والمولى يلهم » فالمولى جل وعلا كان وحده السبب الملهم ، والمحرك والمحدث ، ولقد وقف « مارسيليوس » هذا الموقف ، حيث قال إن الله سبحانه وتعالى قد خلع على اسرائيل الزعامة الدينية العالمية والسلطة أيضاً ، ولكنه اكتفى عز شأنه باسناد هذا الأمر إلى الانسان فيما يتعلق بتكوين الدولة ، وبهذه الطريقة تأيد أصل الدولة الالهى .

ولقد كان تدخل الانسان فى تكوين الدولة سبباً فى أن تقوم على أساس من الاستقلال تلقاء الكنيسة ، وهـذا ما ايد استقلال الدولة الذاتى ، ثم خطا « مارسيليوس » فى هذه الناحية خطوة أخرى ، وترافع فى تبعية الدولة للكنيسة ،

ووجوب انفصالهما عن بعضهما ، (راجع كواك Ouack ص ٥٩ — وريزلر Riezler ص ٢٢٦) ، ولقد أبى « مارسيليوس » على الكنيسة أن يكون لها أى سلطة تشريعية ، لأن هذه السلطة ليست من اختصاص أحد غير الشعب ، واذن فلهذه السلطة ، وبالتالى للسلطة الزمنية أن تأمر السلطة الروحية ، وهى الكنيسة ، بما ترى على انها ولى الأمر .

أتمت تعاليم « مارسيليوس » تطوراً فى نظرية علاقات الدولة بالكنيسة ، وهو تطور عاون فيه « أوجستان » و « توما دا كان » و « دانتى » كما أبنا فيما سلف ، فمارسيليوس قد سبق عصره بمراحل واسعة ، والرقى الذى أدخله على علم الدولة لم يكن قاصراً على علاقات مابين الدولة والكنيسة ، ونظريات الديموقراطية التى جعلت منه زعيم الفكرة القائلة بمجاهدة اغتصاب السلطان ، ومعاداة السطو على سلطة الشعب ، بل ان هذا الرقى قد تناول أيضا مقاومة استخدام الاكراه فى المشاكل الخاصة بالايمان والعقائد ، ووجوب محاربة كل من يقدم على ذلك .

ويلوح أن « مارسيليوس » قد استلهم نظرياته السياسية الديموقراطية من دراسة الجمهوريات الايطالية ، أما موقف الاقدام الذى وقفه تلقاء الكنيسة فيرجع الى اقامته فى فرنسا التى ناضلت البابا نضالاً طويلاً .

والآن نستطيع أن نقرر ان « مارسيليوس » قد ختم عهد العلوم السياسية فى القرون الوسطى ، أما بالنسبة للدولة فان هذا العلم لم يحدث أثره إلا من ناحية حصول الدولة على استقلالها الذاتى ازاء الكنيسة على ما أبناه فيما سبق .

بين الوحدتين

نظام الاقطاع والكثلكة

١٠ — واذا أنت تحريت الآن الموقف أثناء القرون الوسطى وجدت وحدتين

متعارضتين ، إحداها نظام الاقطاع ويتناول الجماعة كلها من الخادم الى الملك حتى الامبراطور ، وثانيتهما نظام الكثلكة ، وهو نظام جعل من الطبقة الدينية هيئة مستقلة ذاتياً ، واذا كان عدد هذه الهيئة قل عن عدد الهيئة المدنية كثيراً فان سلطانها تناول جميع الشعوب المسيحية وسيطر عليهم ، ولقد دار النضال مبدئياً بين هذين النظامين ، نظام الكنيسة من ناحية ونظام الامبراطورية من أخرى ، حول موضوع هام ،هو انشاء حكومة لرجال الدين ، ولكن القرون الوسطى فصلت فى هذا النزاع بالقضاء على حكم هذه الطائفة ، حتى لقد صار علم السياسة فى نهاية هذه القرون أمام نظام مختلف عما تقدم ، وهو نظام ظهر فى فترات زمنية متفاوته ، إذ تكونت عدة دول مستقلة ذاتياً بسبب تجزئة الامبراطورية ، ولذلك تعذرت مظاهرة الفكرة القائلة بتكوين امبراطورية عالمية ، وانقضت الازمان التى كنا نرى فيها ملوك فرنسا وانجلترا واسبانيا يعترفون بالامبراطورية العالمية ، وقضت فرنسا بنوع خاص على المزاعم القائلة بقيام مملكة رومانية المانية جامعة ، لها التفوق والسيادة والسيطرة على العالم ، ثم جاء بعدئذ عهد ظهرت فيه الجنسيات فى كل مكان ، واختص فيه كل جنس بثقافات خاصة وسلطة دولية مستقلة ذاتياً ، ثم انقرض عهد الاقطاع ،ونبتت فكرة الملكية ، وجعلت طبيعة القانون العام للدولة تجنح مع فكرة الملكية الى التفوق على السلطة التي تأسست وفاق القانون الخاص الذى اتبعه نظام الاقطاع وأيده .

ونستطيع أن نضيف هنا الى ما تقدم أثر الحروبات الداخلية ، وهو أثر برز فى تحطيم سلطان الكنيسة ، وهذا هو الأمر الذى أفقد الدراسة الخاصة بعلاقات مابين الكنيسة والدولة كل أهميتها ، لأن فكرة الدولة ، وفكرة الكنيسة فد فقدتا صفة كونها سلطة عالمية ، ولكن هناك مسألة أخرى قد نبتت أمام اتساع سلطان الاستبداد المطلق،وهى مسألة خطرها فى انطوائها على علاقات ما بين سلطان الدولة والرعايا ، وهنا يبدأ اهتمام العلوم السياسية بمهمة النظام الملكى المطلق وطبيعته ،

ولننتقل الآن الى الناحية الثانية من فكرة الدولة فى القرون الوسطى ، وهى الناحية التاريخية والاجتماعية والسياسية والقانونية .

الناحية الاجتماعية والقانونية الخ

ا — عنصر المسيحية

فصل السلطتين

لقد ظهرت المسيحية وانتشرت كما قدمنا ، وأنشأت تعمل ، فحققت الضرورى لقيام الدولة الغربية ، وهو فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية وفاق قول المسيح : « دع ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » ، ولقد أصبحت هذه الحكمة فى قوة المبدأ خلال هذا العصر الحديث لما تناولها من تعليق وتفسير ، إذ رأينا هذه الحكمة فى هذا الوقت الذى تقيد فيه الانسان بطاعة القوانين المدنية المشروعة تظهر بمظهر مبدأ انفصال السلطات سياسياً ، وتعتبر تصريحاً باستقلال الضمير الانسانى دينياً ، ولقد حكم البعض عليها بأنها دفع فرعى قوى ، الغرض منه عدم جواز سماع الادعاء بدينية الدولة ، حتى لا يكون الدين أداة مُسَخَّرة فى سبيل قضاء الأوطار الحقيرة ، ويسمو الميدان الذى نزل اليه الساسة الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام، ولا يعدلون بين الخُلق الطيب والافتراء حتى لا يناله أذى هؤلاء الأشرار ، بل إن هذه الحكمة قد جاءت فوق هذا وذاك سلطاناً على وجود شريعة إلهيَة ، وسلطة روحية سامية منفصلتين عن مهام الدولة الدنيوية ، وقامتا فوق كل اعتبار قانونى سواء أكان مدنيا أم سياسيا ، وعلتا تعلو الدولة ذاتها داخل نطاقها الخاص

نتائج الفصل بين السلطتين

١٢ — ولقد ترتب على رأى المسيح نتائج لا تحصى ، أهمها حرمان الدولة من أخطر حق على رعاياها ، ومن أفضل ما يتمتع به الحاكمون من حقوق ، ألا وهو حق

تحديد القانون والعدالة وفاق مشيئتها ، و بذلك يتسنى للضمير الانسانى أن يحتج عالياً على تصرفات الدولة ، إذا جاءت مناقضة لهذه الحكمة ، و ينادى بنسخ الحق الوضعى ، والقانون الوضعى أيضاً إذا هو تنافى والانصاف .

ولقد أثمرت التفرقة بين السلطتين إطلاق العدالة من عقالها ، كما أثمرت رقياً مطرداً داخلياً وخارجياً .

أما ثمرة هذا التحرير داخليا فقيام الدولة بأداء مهامها الأصلية ، وتمكين الفرد من التمتع بحريته .

وأما الثمرة الخارجية فتجدها فى خطة القديسين بطرس و بولس ، وهى خطة اعتبرت اليهود والوثنيين فى مستوى واحد ، وأدت الى أن يحل قانون الود والصداقة بين شعوب العالم طراً محل قانون العداوة والبغضاء ، أو هى مهدت على الأقل السبيل أمام عامل أخذ على عاتقه مهمة شاقة منذ تفشى روح الاجتماع فى العالم وتكوين دول ، ونعنى بها مهمة تلطيف العلاقات الدولية والسير بها فى سبيل منع الحرب ومحوها.

ومما لا شك فيه أن الوحشية المترتبة على أنانية الأمم وصلف الشعوب والأجناس عاقت فكرة منع الحرب عن أن تتحقق ، وجعلت تحسن الأحوال يجرى فى بطء تكاد لا تحسه ، حتى أنك إذا أنت ألقيت نظرة على حالة العالم العصرى بالقياس الى حالة الماضى ، وجدت الفشل يحدو الانسانية من كل ناحية من نواحى العمل على تحقيق فكرة منع الحرب والتسليح ، وألفيت الخيبة تتوج كل أمل يجنح الى السلم العام الدائم ، والحرب فاغرة فاها فى كل مكان ، استعداداً لالتهام الانسانية ، أو تطهيرها من الأرجاس والأدران ، رغماً من انعدام وجه الشبه انعداماً تقريبياً بين حالة العصر الحاضر ، والقرون الوسطى من نواحى الحالة النفسية البادية للعيان.

ولكن من الواجب أن نتحدث بنعمة المدنية والرقى الحاضرين إذا قسنا ذلك الى الحال التى كانت عليها القرون والقرى فى الأيام التى انعدمت الطمأنينة الفردية فيها انعداماً كلياً اذا ماخرج الانسان عن حظيرة وطنه الصغير أو الكبير ، ولو الى مسافة

قريبة ، بغض النظر عن أن طمأنينة العصر الحاضر هى طمأنينة السجين فى البستان الزاهر ، أو القصر الذهبى ، و بغض النظر أيضاً عن أن هذا العصر هو عصر النور والكهرباء ، وتلطيف احتمال الموت ، إذا استثنيت الغازات الخانقة .

حول الجمع بين السلطتين .

١٣ — لم يتم فصل الدين عن السياسة دفعة واحدة ، وانما تم على دفعات متعددة ، وفى مشقة فائقة ، ودون تدخل للارادة والاختيار ، ذلك بأن الخلط بين القوتين ، القوة الدينية والقوة الدنيوية كان مفيداً جدا للسلطة المدنية ، ولا سيما عند ما كانت هذه السلطة تعمل على تحقيق مصلحتها ، وتحاول تدعيم سلطانها ، وهاهما الأمبراطوريتان الرومانيتان قد مكثتا دهراً طويلا تقاومان تهدم سلطان الدولة الدينى لسببين جوهرين

(ا) لأنهما خشيتا أن تريا مجال عملهما التقليدى يضيق، ومن النادر أن نرى دولة تسلم لرعاياها بأن ينتزعوا منها أى سلطة ، أو تلقى أمامهم السلاح عن طواعية ليتحكموا فيها حتى ولو كانت سلطتها غير مشروعة ، وسلطانها مغتصباً .

(ب) — ولأن المحكومين كانوا فى ذلك الحين يرون فى سذاجة وحسن نية متناهية أن النظرية المسيحية كانت خطراً على الدولة ذاتها ، وأن من الواجب هدمها من أساسها ، ولقد رأينا فيما تقدم أن الدين الخرافى القديم الرسمى للدولة الرومانية كان معتبراً عنصراً جوهريا من عناصر الدولة ، رغماً من أنه كان واجهة خارجية ، أو حلية لم تتغلغل جذوعها فى أعماق النفوس ، فهلا يكون انتزاع هذا العنصر من وحدة الدولة بمثابة هدم لها ؟ إذن يجب أن نفهم من هذا حقيقة السبب الذى دعا البراطرة الى اعتبار المسيحيين مجرمين ارتكبوا أفظع إثم من آثام القانون العام ، ولكن اخطاء هؤلاء البراطرة كانت بينة من هذه الناحية ، ومن الواجب أن نلاحظ أن الأمبراطور تراچان (Trajan) وغيره ممن امتازوا على البراطرة الآخرين

بحلمهم وعدلهم النسبى لم يكونوا أقل قسوة على أنصار المسيحية وأوليائها من افظع البراطرة العتاه المستبدين أمثال « تيبير » (Tibère) ونيرون (Néron)

ولـكن هـذا الاكراه الذى لم يستطع العقل تصوره لتجاوزه كل حد ، قد تحطم على صخرة الصبر ، والصلابة ، وهى الصخرة التى احتمى بها الشهداء بعد إذ عجز الذكاء السياسى عن فل حدة الاكراه وشكيمته .

على أن اعتناق قسطنطين الدين المسيحى قد أتم كما اسلفنا انتصار الدين الجديد ودعمه ، وفتح الطريق أمام التطورات العميقة حتى تدخل على فكرة الدولة وتنظمها تنظيما فعلياً .

عمل الساسة

١٤ — ولـكن التقليد القديم كان صلباً قوياً رغم هـذا الفتح ، ولذلك رأينا براطرة الامبراطورية الرومانية الشرقية ظلوا قرونا عاكفين على الرغبة فى الجمع بين سيفى السلطتين ، بالاستيلاء على سلطة الـكنيسة ، حتى بعد أن اعتنقوا الدين المسيحى اسما ، ولـكن هذا الاخفاق لم يفتح ثغرة فى نفوس رؤساء الدول خلال العصور المتعاقبة حتى ينزلق اليأس منها الى أعماقهم .

واذا نحن غضضنا الطرف عن مزاعم « شرلمان » الدينية التى استوجبت تعنيف البابا له سراً ، فاننا نجد الامبراطورية الرومانية المقدسة قد احتذت الامبراطورية الرومانية الشرقية واستنت سنة سياسة « بيزنطة » ، ولقد ترتب على ذلك أن نزل بالبابا جائحات لاتحصى ، واصابته فوادح لاتستقصى .

وهناك أيضا عدد كبير من الأمراء الذين رأوا فى عهد الاصلاح فرصة عظيمة لتدعيم السلطة الدينية أو إخضاعها مباشرة للسلطة المدنية ، ولقد نجح بعضهم فى ذلك نجاحا كاد يكون تاما ، وهكذا رأينا انجلترا تؤسس لها ديناً قومياً ، كما قامت مذاهب أخرى على أسس خاصة بها ، واستطاع قيصر روسيا أن يجد الوسيلة التى تعينه على أن يكون رئيساً دينياً وسياسياً فى وقت واحد ، ولعمرك إن هـذا

التراجع خطر فى سبيل بعث العقيدة القديمة التى لم يستطع أنصارها أن يتبينوا نتائجها السيئة التى زعموا أنها مفيدة دائما .

عمل الكنيسة

١٥ — ولقد تعثرت سياسة الكنيسة وسقطت فى اخطاء كثيرة ، تماثل أخطاء رؤساء الدول ، فالمطامع الدنيوية قد استغوت كثيراً من البابوات ، فزاغت أبصارهم ، وما كانوا يهتدون بنور الحكمة المسيحية « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله . » وجعلوا أيضا يسعون بانفسهم فى سبيل الجمع بين « السيفين » ، ليضموا الى مهمتهم الدينية سلطة سياسية ، عمل بعض البابوات على أن يبسطها على العالم طراً

ولقد طلب بعض البابوات « السيفين » كحق مطلق تؤيده براهين مبدئية رأيناها عند الكلام عن هبة قسطنطين ، وهى وثيقة زائفة ولا شك . رغما من أن البابا « ادريان » (Adrien) ناقش فيها « شارلمان » (Charlemagne) عقب تتويجه سنة ٨٠٠ م بمناسبة استياء « شرلمان » من عمل البابا وهو عمل كان فى الامكان أن يفسر بانه مظهر عادى من مظاهر حقه فى التصرف فى تيجان السلطات الزمنية ، و بخاصة فيما يتعلق منها بتاج الغرب .

على أن تدخل السلطة الدينية فى ميدان السلطة المدنية كان يتم أحياناً بطريقة تمت الى المصلحة العامة بصلة ، دون أن يشوبها الاغتصاب ، وهكذا رأينا الكنيسة بحكم قوة الواقع ، و باعتبارها السلطان النظامى القائم ، قد اضطرت بعد تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها الى أن تقبض على السلطة الزمنية الخائرة ، وتضمها الى السلطة الروحية حتى تكفل حماية الأهالى ، وتحافظ على حياتهم بعد أن فقدوا كل وازع و راع .

ولكن رؤساء الدين الرومانيين لم يسترشدوا دائماً بأسباب هذا الطهر ، وتلك النزاهة ، إذ تدخلوا فى نظام السلطة الزمنية ، وافتأتوا على حقوق الرؤساء الزمنيين ،

فكانت هذه المواقف مما يؤسف لها ، إذ جعلت الشك يحوم أحياناً حول نيات البابوات تلقاء استخدام امتيازاتهم وسلطتهم الدينية ، التي كان لزاماً عليهم أن لا يتنكبوا سبيلها الصحيحة ، وغايتها الصريحة ، حتى لا يفوت الغرض الوحيد من قيامها ، فيتسرب الضعف الى السلطة الأدبية البابوية ، وهى سلطة كان البابوات فى حاجة اليها كى يتموا مهمتهم بها .

ومما يرثى له أن دائرة هذا العجز بقيت بعيدة عن متناول أى مجهود يبذل لتضييقها اتقاء لنتائجها، واجتناب الآثار السوءاء التى تترتب على إذاعات بعض الكتاب الكبار بصددها ، أمثال « جان جاك روسو » الذى جهر فى حماقة بأن وحدة الدولة تتحطم إذا قامت سلطة دينية الى جانب سلطة سياسية مدنية ، فقد قال فى كتابه العقد الاجتماعى (جزء ٤ فصل ٨) ما يأتى : « إن هذه السلطة المزدوجة تؤدى الى خلاف دائم خاص بالاختصاص » ، ويترتب عليها انقسامات لا تنتهى بين الأمم المسيحية حيث : « لم يستطع أحد أن ينتهى الى سر معرفة أيهما له الخضوع والطاعة ألوَلِىِّ الأمر أم للقسيس » ؟ ثم استخلص أن « الدين الكاثوليكى الرومانى سىء من الناحية السياسية بداهة ، ومن العبث بالوقت أن يتسلى الانسان باقامة البرهان على صحة ذلك » لأن « تخويل الناس شريعتين ورئيسين ، ووطنين ، لهو تخويل يلزمهم واجبات متعارضة ، ويمنعهم من القدرة على أن يكونوا فى وقت واحد أتقياء ووطنيين . . . .وكل ما يحل عقدة الوحدة الاجتماعية ليس له أى قيمة ، وجميع النظم التى تضع الانسان فى موضع يتعارض فيه مع نفسه لهى نظم ليس لها أى قيمة أيضاً » .

ولكنها سفسطة حبك روسو صوغها أيضاً ، ويكفى لبيان خطئها أن نلاحظ أن شأن انفصال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية ، كشأن انفصال السلطات الدستورية عن بعضها ، إنه منطبق وطبيعة الأشياء ، وفيه أفضل ضمان ، بل فيه الضمان الوحيد لرد عادية الطغيان والحيلولة دون استبداد الدولة بالوطنيين ، ولكن « روسو » لم يعرف انفصال السلطات، ولم يتبينه أو يبينه فى كتبه، وإذا كان قد جعل

الأفراد خاضعين لقانونين مختلفين حقا ، فان هذا الخضوع نعمة كبرى ، لأن خضوع الأفراد لقانون واحد يجعل هذا القانون يتناول كل شيء ، ويتسلط على كل شيء ، وهذا ما حرم رعايا المدن القديمة من أى حصن يعتزون به ، أو أى درع يتقون به شر العدوان عليهم ، فكانوا سلعة فى أيدى الحكام المستبدين .

حماية الفرد والمسيحية .

١٦ — ولقد وجد الفرد فى المسيحية عوناً قوياً على صد تيار الظلم والاستعباد ، فتلطف حكم الفرد فى الدائرة التي لاتحتمل التصرفات المطلقة ، ولا تطيق أدوات الظلم مساسها إذا كانت على استعداد لصد غارات البطش والجبروت ، ونعنى بها دائرة الضمير ، ولقد كانت هذه الحماية على نوعين ، نوع واق ، وآخر رادع ، ذلك بأن المسيحية قد ظهرت بمظهر القادر على مقاومة الظلم والطغيان من ناحية ، وتسليح الطغاة بسلاح يكبح اندفاعاتهم الخاصة من ناحية أخرى ، ولكن ليس ثمة تناقض على الاطلاق بين الواجبات الدينية ، والواجبات المدنية بما أن لكل منهما ميدان يختلف عن ميدان الآخر ، ولننتقل اذن الى عنصر آخر عمل على تكوين فكرة الدولة وهو عنصر الجرمانية .

ب — عنصر الجرمانية

آثاره إجمالا

لم تكن المسيحية وحدها هى العنصر الجديد الذى كون فكرة جديدة للدولة ، بل هناك عنصر آخر ، ونعنى به الجرمانيين الذين نزحوا الى شمال أوروبا الشرقى أولا ثم اجتاحوها من الشرق الى الغرب ثانياً .

كان الجرمانيون على خُلُق مغاير للخلق الرومانى اليونانى ، والخُلق كما علمنا عند الكلام عن الطبيعة باعتبارها مصدراً من مصادر فكرة الدولة هو أساس القوانين والنظم ، و إذا كان العنصر الجرمانى قد أشرب فى أغلب الأحيان الروح

المسيحى الى حد يصعب بيان مقداره ، فانه على أية حال عنصر جديد ساد وتحكم ، وتشبعت النظم والقوانين بماداته وعرفه وخلقه فى النهاية .

وصل الهمج الى إيطاليا وغير إيطاليا من البلاد الواقعة فيما وراء نهر الرين فى اللحظة التى بلغت فيها الأفكار الرومانية التى كانت أساس النظام والسلطة نهاية الظلم والاستبداد خلال أعظم اضطراب اجتازته الامبراطورية الشرقية وهى تحتضر احتضاراً ظن الناس معه أن لا سند ولا مشروعية لهذه السلطة وذلك النظام ، رغماً من أن تحلل هذه الامبراطورية استمر أزماناً طوالا على ماوصفنا فى باب التدهور والسقوط .

ولكن وصول هؤلاء الهمج لم يكن دون أثر منتج ، إذ جعلوا يبذرون بذور عاداتهم وأخلاقهم ، وما كانت هذه البذور لتنبت غير الفوضى والاضطراب ، ولكن هذه العادات ، ومطالب حياة هؤلاء الهمج التى أبنا وصفها نقلا عن قيصر وتاسيت وسترابون الخ . قد انطوت على نوع من استقلال الفرد ، وقوة حياة الوحشية التى شابتها عناصر كدرة ، وأثقلتها جرائم خطرة ، رغماً من أنها كانت قوة حياة تجرى فى دم فتى غنى قادر على أن يهتاج ويحمس ذلك الجسم التحيل الذى أضنته المتاعب وأسقمته الحروب ، وهزلته الغارات حتى أصاب فقر الدم ، ووهن الاحتضار .

ولقد تناولت نظريات القرون الوسطى ضمن ماتناولت بحث هذه الصلات الدموية الجديدة التى أسماها العصريون من علماء النفس قانون الوراثة ، و بذلت الجهد فى تبيان نتائجها المفيدة ، وثمراتها الخطرة فى آن واحد ، وهى نتائج وثمرات قد استخدمت الى حد معين ، لأن استخدامها على الاطلاق قد يكون فيه الشفاء كما قد يكون فيه الشقاء ، شأنها شأن السم فى الجرعة ، إما أن يشفى و إما أن يردى .

على أن معاونة الجرمانيين فى نظرية الدولة لم تكن قصداً ، ولا عن تقدير ، أو تحكيم ضمير ، ذلك بانهم جهلوا نظرية قانون الوراثة ، بل إنهم ما كانوا يفهمون أيضا فكرة تحويل الدولة شخصية لاتتجزء فهما تاما كما قال « بلونتشلى » فى كتابه (النظرية العامة للدولة ، ص ٣٧ وما بعدها) هذا فضلا عن أن « انعدام الحكم

المركزى انعداماً تاماً ، ومعه كل حياة مدنية ، قد حال حتى نهاية القرون الوسطى دون تكوين الدولة بالمعنى الصحيح » كما قال اوتوفون جيبركه (Otto Von Gierke) (فى كتابه النظريات السياسية للقرون الوسطى — مقدمة)

فالنفوذ الجرمانى الذى تسلط على فكرة الدولة لم يكن له وجود إذن إلا عن طريق القانون ، واذا نحن قدرنا الموضوع الذى يشغلنا ساقتنا الضرورة الى أن نشير الى فكرتين متعلقتين بهذه الناحية .

دخول علم الاخلاق فى القانون

١ — لقد عاونت الجرمانية أول ما عاونت على إدخال الخُلق فى القانون ، واذا كان مجلس « شيوخ الشعب الرومانى » قد جنح الى أن يكون القانون صادراً عن إرادة الشعب ، فان الفكرة الجرمانية جاءت ولا شك أسمى من الفكرة الرومانية ، لانها كانت من ابتكارات المسيحية التى جعلت القانون تعبيرا عن ارادة الله ، وما دامت ارادة الشعب من ارادة الله ، فتكون ارادة الله هى الأصل والمبدأ ، والمبدأ أسمى من الفرع بلا نزاع ، ولكن الأمر لم يقتصر على اعتبار القانون تعبيراً عن ارادة الله بل إن الفكرة الجرمانية تناولت أيضا القابض على القانون وجعلته مستوعاً دمسئولاً عن هذه الارادة .

وفضلا عن ذلك فان « أوتوفون جيبركه » قال فى كتابه السالف الذكر إن الجرمانيين قد اعتبروا أن الارادة الالهية لا تتجلى إلا « فى الضمير الادبى الخلقى لكل انسان كامل نزيه مجرد عن الغاية ، وهذا هو القانون الواجب تطبيقه » ، ولذلك فان السلطة العامة لاتصدر عن طريق الأمر والقوة ، وأما الطاعة فمن الواجب أن تترتب على مايقره الشعب من قانون بعد مداولته وتصويته ، أو مداولة نوابه وتصويتهم ، و بهذه الطريقة تعود المشيئة الشعبية فتظهر على أنها مصدر من المصادر الاساسية للقانون ، وفى الجمع بين الفكرتين ، فكرة تعبير القانون عن إرادة الله وتعبيره عن ارادة الشعب معنى السمو المطلق .

الفرد وحقوقه

ب — أما الفكرة الثانية فخاصة بأهمية الفرد وحقوقه في نظر القانون الجرماني ،
وهي أهمية فاقت الى حد بعيد عناية القانون الروماني بالفرد وحقوقه ، وهـذا راجع الى تشتت الجرمانيين وتبعثرهم هنا وهناك ، واستقلال كل فرد بأسرته وأملاكه وسلطانه ، على ما أبنا في الفصل الخاص باعتبار الطبيعة مصدر فكرة الدولة ، فقد رأينا ضمن ما ذكرنا أن الفرد كان يعيش بمعزل عن المجموع ، أو على الأقل كان نافراً من الاجتماع وناشزاً من الاندماج في سلك هيئة معينة ، وأن الزعيم كان يقطع أبا العائلة أرضاً في بقعة على أن يبارحها في السنة المستقبلة حتى لا تتغير طباعه الحربية ، ولا يجنح الى الراحة من جراء العمل في الزراعة ، على نقيض الافراد في الشعوب التي سادتها الحضارة الرومانية .

فهذه الحياة الفردية التي وصفها قيصر وتاسيت واسترابون وغيرهم وصارت فيما بعد مبدأ الفردية ، قد أبانت قدر المسيحية التي ردت الى الانسان كرامته الاجتماعية والقانونية التي أنكرها القانون الروماني على الفرد .

على أن مبدأ الفردية قد التحق به مبدأ انحصر في قول « فون جييركه » : « لا كفالة للحقوق الفردية إلا بنسبة الوفاء بالالتزامات المقابلة لهـذه الحقوق » ، ولكن هذا القيد الحكيم لم يطبق في كثير من الاحوال أو تعذر تفسيره على صحته نظراً لما قيل بصدد المشيئة الألهية .

لقد انفتح هذا الباب على مصراعيه ، فنبتت اضطرابات لم تلبث أن امتدت واشتدت واستعرت جذوتها وطال أمد تلظيها ، ثم تطورت الى انقلابات خطيرة جعلت القانون العام يخضع للقانون الخاص

ج — تأسيس فكرة الدولة

١٨ — لقد اجتزأنا عن المصدرين الخصبين اللذين غذيا التيار اليوناني الروماني ،

بما قدمنا ، أما اختلاط الافكار المسيحية والجرمانية بالافكار الرومانية اليونانية فقد تم فى زمن طويل ، ولذلك نرى من الواجب أن نتناول الكلام عن المراحل واحدة فواحدة .

عهد الغارات الهمجية

١٩ — سنمر على هذا العهد مراً ، لأنه عهد غامض ، اكتنفته الزعازع من كل ناحية ، وفكرة الدولة التى كانت لاتزال جنيناً فى بطون الغيوم والسحب المتلبدة قد اختفت فى ثنايا الانقلاب الاجتماعى ، ومعها فكرة السلطة والسلطان العام ، وهى فكرة اقترنت اقتراناً مطلقاً بفكرة السلطان والقيادة الحربية ، ولقد قضت عندئذ الضرورة التى لامرد لارادتها، أن تكون القيادة الحربية تابعة لفرد واحد، فضلا عن أن السلطان المترتب على قوة السلاح هو بجوهره السلطان الذى لايمكن تحديده ، ولذلك فلا داعى للدهشة إذا كنا قدرأينا فى ذلك الحين قيام فكرة ضيقة صلب تنطوى على إدماج الدولة فى ولى الأمر ، وولى الأمر فى قائد الحرب ، لأن هذا راجع بلا جدال الى انعدام الشعور بضرورة التفرقة بين ولى الأمر والدولة .

عمل القساوسة

٢٠ — ولما بدأت قبائل الهمج تنشر روح الثقافة الرومانية من جهة، والثقافة المسيحية من جهة أخرى ، خلال الحقبة التى انقضت بين القرن السادس والقرن العاشر تقريباً، رأينا بذرة الدولة بدأت تنبت على أيدى القساوسة، فبينما كان القساوسة يعملون على الدفاع عن المدنية انشأوا يدمجون فكرة العدالة فى فكرة القوة الغشوم بفضل ما أوتوه من ضروب الشجاعة والصبر على المكاره ، خلال النضال السابق .

وضع القانون العام

٢١ — ولقد أدى القساوسة للعلم خدمة أخرى ، هى بناء النظام النظرى ، اذ كانوا أول من كتب فى القانون العام ، ذلك بأن مكانتهم الأدبية ، وسلطتهم

الخلقية ، وتمثيلهم الفضائل ، كل أولئك قد عاونهم على الوصول الى معرفة الفارق بين القانون والواقع ، وذكاؤهم المتوقد النفّاذ قد تفوق على ذكاء معاصريهم القاصر عن إدراك الحقائق ، وقد أدى تفوق هذا الذكاء الى اقامة حد بين الأمير الذى اعتبروه مشخص الدولة ورمزها ، و بين الدولة ذاتها ، رغماً من أن هـذا الحد الفاصل لم يتجل تماماً .

الملك تحت القانون الادبي

٢٢ — ولقد تحقق هذا الرقى العظيم فى اليوم الذى تم فيه التسليم بأن هناك قانوناً أدبياً فُرِضَت طاعته على الملك ، فاصبح الملك هو الخادم الاول لهذا القانون الادبى ، وانحصرت وظيفته فى تنفيذ هذا القانون ، والسهر على سيادته .

وانفرجت فيما بعد الثغرة التي انفتحت فى خط تقديس الملوك ، ونفذ منها القانون السياسى،والقانون القضائى، وهما القانونان اللذان احتلا شيئاً فشيئاً مستوى أسمى من مستوى الملك ، لأن الملك بشر يأتيه أجله ولو عاش فى برج مشيد ، أما هذان القانونان فازليان خالدان ، ولامناص من أن يتناهيا الى أن يكونا عنصرين من العناصر المكونة لذلك النظام الذى سارت على مقتضاه تلك الوحدة التى أسموها دولة فيما بعد. (راجع. ا. لمير « A. Lemaire » — القوانين الاساسية للنظام الملكى فى فرنسا)

وظيفة الملك

٢٣ — والآن يحق لنا أن نبين نواحى التكوين البطىء الذى تناول هـذه الفكرة ، ولا سيما فى فرنسا التى اعتبرت مهد المدنية الفكرية ·

كانت مملكة « شارلمان » نواة هذه الفكرة التى اشتملت على مجموعة مما طبع به النظام الملكى الفرنسى على مجرى الزمن . وكانت طبيعة هذا النظام مشوبة بشىء تافه من الخلط بين الدين والسياسة ، ولقد استمسك رجال العلم النظرى بالطبيعة

الدينية للسلطة الملكية قبل استمساكهم بأى طبيعة أخرى ، وفى مقدمة هؤلاء العلماء « سماراجد » (Smaragde) و « چوناس دورليان » (Jonas D' Orléans) و « هينكمار » (Hincmar) ، فالامير فى رأيهم ممثل الله فوق الأرض ، ولكنه لايكون جديراً بهذا اللقب إلا اذا هو وفى الالتزامات المترتبة على هذا التكليف ، وهنا تسنح لنا المناسبة لنقول أن « چوناس » قد استعار من « ايزيدورده سيفيل » (Isidore de Seville) صيغة بقيت شهيرة رغماً من تحويرها ، وهى صيغة تقول « إن اسم الملك يشتق من حسن الادارة واستقامتها Regir etroitement - Rex a recte regendo - vocatur فاذا هو حكم فى رحمة وعدل وشفقة استحق أن يحمل اسم الملك ، و إلا فلا مناص من أن يفقد كل شىء حتى لقبه » ومعنى هذا بعبارة أوضح ان الملك لا يكون فى حالة كهذه إلا ظالما .

إن هـذه الصيغة تستحق أن يشار اليها ، لأن مداها واسع ، والنتائج التى انطوت عليها خطيرة ، و« چوناس » نفسه لم يستخلصها ، ولكن غيره من الخلف قد استطاع استنتاجها .

وهكذا رأى العالم بزوغ فكرة انطوت على وظيفة دائمة مستمرة يشغلها الملك المتمتع بالملك طوال حياته .

العدالة

٢٤ — ومتى تكلمنا عن وظيفة الملك كان علينا أن نقول كلمـة فى العدل ، إذ لفهم حقيقة الصيغة التى استعارها « چوناس » من « ايزيدور ده سيفيل » وصورها لادراك مداها الصحيح يجب أن نعلم أن معنى اصطلاح « العدالة » كان أوسع فى القرن التاسع منه الآن ، وفى الوسع أن نلمس ذلك اذا نحن تلونا التعريف الطويل الذى أطلقه هـذا المؤلف على كلمـة « العدالة » ، وهو تعريف قال فيه « لمير » (A. Lemaire) ، أنه ينطوى على فكرة الدولة بما أنه يتخطى فكرة الوظيفة التى يشغلها الملك ، واليك هذا التعريف

تعريف العدالة

« تنحصر العدالة فيما له مساس بالملك فى الكف عن اضطهاد الافراد بطريق الاسراف فى السلطة ، وفى اقامة العدل دون استثناء فرد ، وفى قمع السرقات ، وتوقيع الحد على الزانى والزانية ، وتنفيذ عقوبة الاعدام فى قَتَلَةَ الاباء ، والحانثين فى ايمانهم ، وفى حماية الأجانب ، ودفاعه عن اليتامى والأرامل والكنائس ، وفى البذل للفقراء ، والاحسان الى المعوزين ، وفى اعتناقه المذهب الكاثوليكى ، والعمل على إبادة الملحدين فى مملكته ، واختيار مستشاريه من الحكماء الذين تلهمهم القناعة عن الزيغ ، وفى ذوده عن الوطن فى شجاعة وتفان خلال مجاهدة أعدائه . »

ونتيجة هذا التعريف أن تكون السلطة التشريعية للملك ، وانما بتحفظات جعلت تنمو وترتقى شيئاً فشيئا ، إلى أن تناهت الى نظرية القوانين الاساسية للدولة .

قيود السلطة التشريعية .

٢٥ — ومتى كانت السلطة التشريعية للملك بتحفظات وقيود ، فقد وجب أن نعرف هذه القيود التى طوقت الملك خلال القرون الوسطى حتى أيام المملكة الكارولنجيه (La Monarchie Carolingienne) وهذه القيود على ثلاثة أنواع :

ا — أما القيد الأول فقد انحصر فى وجود هيئة استشارية تشترك فى التشريع عند الضرورة ، فاذا ماعرضت مشاكل خطيرة كان على الملك أن يستشير هذه الهيئة ، غير أنه فضلا عن أن صوت هذه الهيئة استشارى فقد كانت لاتساهم فى الرأى إلا عند المداولة ، أما الملك فكان له الرأى الأعلى الحاسم .

ب — وقد انحصر القيد الثانى فى احترام العادة والأخذ بها ، واذن كان على الملك أن ينفذها و يطبقها كرها منه ، وأن يقسم يمين الطاعة لها ، ولكن من الجائز أن تنقح العادة وأن تغير وتبدل بشرطين .

أما الشرط الأول فموافقة أعضاء المجلس الاستشارى على التغيير والتبديل إذا كان الأمر خاصاً بأصحاب الامتيازات من الموالى والنبلاء ورجال الكنيسة .

وأما الشرط الثانى فتوافر رضاء الشعب إذا كان الأمر خاصاً بقوانين الأحوال الشخصية وتغييرها ، ولقد كان فى هذين القيدين مبدأ اعتراف بنواة القانون العام ، وقيام دولة تمتاز عن الملك وتسمو عليه.

قيد أدبى

ج — على أن هناك قيداً آخر ، هو القيد الأدبى المستمد من الدين ، فقد تحتم على الملك أن يؤدى واجبه بالذمة على اعتباره وكيل الله ، فكان لهذا القيد أهمية كبرى خلال عهد كان فيه الدين يحكم جميع أعمال الحياة باعتباره رادعا ، وباعتباره كفالة جدية فى نظر الرعايا ، لأن هيئة رجال الكنيسة الأقوياء كانوا يذكرون الملك دائماً أبداً بهذا الالتزام الأدبى ويرغمونه على تنفيذه بالقوة اذا دعت الضرورة

د — أهم نظريات القرون الوسطى

٢٦ — كانت فكرة الدولة الفرنسية حتى القرن العاشر هى الفكرة الوحيدة الجديرة بالعناية والدرس ، ولكن التطاحن الذى نشب بين رجال الدين وعلى رأسهم البابا ، وبين الامبراطورية الرومانية الشرقية ، وما تطلبه هذا التطاحن من بذل الجهود ، وتضحية الأنفس والاموال والثمرات فى سبيل استقلال القرائح والعقول قد جعل من المستحيل قصر الدرس على الفكرة الفرنسية ، نظراً لما تولد عن ذلك النضال من عناصر جديدة سمت بفكرة الدولة ، وفى الحق والواقع إن الفترة التى انقضت بين القرن العاشر والثالث عشر كانت المرحلة التى رسخت فيها كبريات النظريات الخاصة بفكرة الدولة وطبيعتها .

لقد قلنا فى المقدمة إن العصور الوسطى كانت من أغنى العصور الفكرية ، فالتنقيب عن فكرة الدولة قد هدى الى العثور على أفكار جلية ، والبحث

والاستقصاء أفضى الى العناية بشئون المجموع ، وترتيب الأجزاء وتنظيمها داخل المجموع مع بيان أهمية هذا الكل بالنسبة الى كل جزء ، ولكن الأمر الذى يدهشنا فى هذا العلم هو غموضه وتعقيده وغناه الطائل ، ولقد لاحظ المسيو « إميل مال » (Em. Mâle) فى كتابه « الفن الألماني والفن الفرنسى — ص ٦٩ » : « انه اذا كانت القرون الوسطى قد جزأت الكل كى تقوم بالتمحيص الخاص بكل جزء والامتحان الضرورى له ، فانها قد ردت كل شىء الى أصله وجعلته كلاً تام الاتساق . وهذا ما تقوم عليه اليوم أفضل النظريات العلمية العصرية ، لأن المجهود العلمى يُبْذل اليوم فى سبيل فهم كل شىء ، وترتيب كل شىء وشرح كل شىء »

عناصر علم الدولة

٢٧ — أشرنا فيما تقدم الى اتصال العنصر الرومانى بالعنصر المسيحى ، والى تناهى هذا الاتصال الى اندماج هذين العنصرين فى بعضهما اندماجاً جعل يتناسق ويتسق ثم يتوثق شيئاً فشيئاً ، ولكنه سَبَّب فرقعات متعددة وأدى الى نضال طويل غير أن العنصر الذى ساد الفترة التى تعنينا كان العنصر المسيحى .

كان علم الدولة اجتماعياً ودينياً فى آن واحد ، حتى لقد لاحظ « أوتوفون چييركه » فى كتابه السالف الذكر « أن الدين ، وسنن رجال الكنيسة ، وحياتهم ، ونظريات القرون الوسطى ، والتاريخ السياسى ، وقانون الكنيسة ، والقانون الرومانى ، والمراسيم ، وفتاوى الحكماء الخ . . . . . كل أولئك قد عاون فى تكوين علم الدولة فكانت النتيجة وجود نظام تحليلى واسع النطاق ، مشبع بالفكرة المسيحية ، وجانح الى الفلسفة والاجتماع أكثر منه الى السياسة والقانون على الخصوص » ، وهذا ما سنحاول بيان نقطه الجوهرية .

مميزات فكرة القرون الوسطى

٢٨ — أن ما امتازت به فكرة الدولة فى القرون الوسطى هو ما قاله « فون چييركه »

(ص٩٦ من كتابه) من «أنها بدأت سيرها على أساس من فكرة الوحدة الكلية ، مع الاعتراف فى الوقت نفسه بالقيمة الذاتية لكل وحدة جزئية بما فى ذلك الفرد ، وما الفرد إلا آخر حَلْقَة من السلسلة ، و إذن ففكرة القرون الوسطى قد استوحت الفلسفة القديمة ، بما أنها عنيت بالكل قبل أن تعنى بالاجزاء ، واستلهمت فى نفس الوقت النظريات المصرية ، وهى نظريات القانون الطبيعى ، بما أنها قد أعلنت حقوق الانسان التى لازمته منذ ولادته ولكن الميزة الخاصة التى تفردت بها فكرة القرون الوسطى هى أنها رأت وجود العالم بأسره كوحدة تُكَوِّن كلاً قائما بذاته ، بينما رأت فى الوقت نفسه كل وجود سواء أكان فردياً أو عاما كوحدة تُكَوِّن فى آن واحد كلاً وجزءاً ، فتُكَوِّن جزءاً باعتبار أنها وحدة يحدها مصير العالم ، و تُكَوِّن كلاً باعتبار أنها وحدة يحدها مصيرها الخاص » .

شرح النظرية

٢٩ — والآن لابد لنا من شرح هذه النظرية وتحديدها ، وهذا ما يتطلب منا أن نقول إن فكرة القرون الوسطى قد اتخذت من العالم كله هرما رفعته طباقا ، نجد فى أول طبق أوسع وأهم درجة وهى العالم الذى يُكَوِّن درجة بمثابة الكل بالنسبة للمجموعة الانسانية ، وهذه المجموعة الانسانية تكوِّن بدورها كلاً إزاء الطوائف التى تتألف منها ، وهذه تكون بدورها كلاً تلقاء العناصر المكونة لها .

و بهذه الطريقة نستطيع أن نستخلص رأيا حصيفا مرنا عن تنظيم العالم ، وهو رأى يبين لنا الأسباب التى دعت إلى انكماش أفق كل جماعة من الجماعات الانسانية ، إذ يكون أمامك الانسانية ، والأمم والجماعات على اختلاف أنواعها وطبائعها ، ثم القبائل والعشائر ، والبطون والأفخاذ والعائلات .

فنظرية القرون الوسطى تأسست إذن على فكرة قاعدتها وحدة جوهرية تصدر عن أصل إلهى ، هو العالم ، وفى هذا الكل الأولى ، نجد كلاً ثانويا أو كلاً خاصاً ،

ونعنى به الانسانية التى أطلقت عليها القرون الوسطى اسم المسيحية ، وهذه الانسانية لها مصيرها النهائى الخاص ، وهو مصير يمتاز عن المصائر النهائية للطوائف الصغيرة الأخرى ، كما يمتاز عن مصائر الأفراد .

التنازع بين السلطتين

٣٠ — وهذه المسيحية ، أو هذه الانسانية هى ما أسماه المؤلفون الدينيون بالجسد الخفى المسيح ، ولكن هذا الجسد الخفى يظهر لنا مجموعة واحدة فى جوهرها ، ولكنها مجموعة على نوعين من الحياة ، هما الحياة الروحية ، والحياة الزمنية

ولقد لاحظ كُتَّاب القرون الوسطى أن هـذا التقسيم صدر به مرسوم خالد من المولى عز وجل ، ولكن هذا الازدواج من شأنه أن يتناول البحث فيمن له الغلبة من السلطتين المستمدتين من قدرة الله ، أهى للسلطة التى تتحكم فى الميدان الروحى ، أو هى لتلك التى تتحكم فى الميدان الدنيوى ؟ ولقد كانت نتيجة هذا السؤال أن تألفت أحزاب ثلاثة للنضال فى ميدان هذا البحث .

حزب الكنيسة .

ا — أما الحزب الأول فهو حزب الكنيسة ، وهو حزب قام على نبل السلطة الروحية وسموها ، ولقد طلب هـذا الحزب للكنيسة و بأسمها ، أى باسمه وباسم رئيسه البابا سيطرة شرفية ، وسلطة فعلية واسعة النطاق ، ومن شأنها أن تفرض على رؤساء الحكومات الطاعة لرجال الكنيسة ، والتبعية لهم ، وإلا انحل عن رعايا رؤساء الحكومات يمين الولاء التى ربطت بين هذين الفريقين ، واقتضت من ناحية دفاع المولى عن رعاياه ، ومن الأخرى دفاع الرعايا عن مولاهم .

الحزب المدنى

ب . — وأما الحزب الثانى فهو الحزب المدنى ، وهو حزب ذهب متطرفوه

الى أن وقفوا موقف المعارضة الشديدة للحزب السابق ، وطالبوا للدولة بسيطرتها الزمنية ، ولقد اجترأ « مارسيليوس ده بَادْوَا » على اعتبار الكنيسة وما فيها من وظائف نظام فرعى بين نظم الدولة ، ولكن معتدلى هذا الحزب قَصَروا همهم على المطالبة بالاستقلال الزمنى التام للدولة .

الحزب المختلط

ح — وأما الحزب الثالث فهو الحزب المختلط ، وهو حزب اتفقت آراؤه وآراء المعتدلين من الحزبين السابقين ثم وجه جهوده فى سبيل الانتفاع بما فى نظريات الفريقين من حسن ومفيد .

ولكن هذا الحزب قد اقتنع بأن لا مناص من تجلى الحقيقة باستقلال السلطة المدنية عن السلطة الروحية ، بشرط أن تقوم رقابة على السلطات الانسانية ، وأن تتألف هذه الرقابة التى أطلق عليها اسم سلطة المقاومة من هيئة اختير أعضاؤها من رجال السلطة الروحية ، (راجع بول چانيه — جزء أول ص ٣٤٩) .

فالرأى عند هذا الحزب أن الكنيسة والدولة سلطتان مختلفتان ، ولكنهما متوافقتان شكلا وموضوعاً ، ولذلك فانه قرر قاعدة فصل السلطة المدنية عن السلطة الروحية ، واستقلال الأولى عن الثانية ، مع الاعتراف للكنيسة بصفة عامة بأن لها مرتبة خارجية أسمى من مرتبة السلطة الزمنية باعتبار سمو الغاية ونبل المقصد ، فهذه المرونة التى اتصف بها هذا الحزب حشدت حوله أحكم الكتاب وأعقلهم ، وجعلت البعض يحض على التعاون الوثيق بين السلطتين ، ولاسيما فى المواد المختلطة ، بل لقد ذهب بعضهم الى حد التسليم بحق حلول سلطة مكان أخرى ، إذا دعت الضرورة ، ولكننا إذا استطعنا أن نفهم جواز حلول السلطة الدينية محل السلطة المدنية ، فاننا ولا شك نعجز عن فهم العكس ، لأن السلطة الزمنية عاجزة عجزاً فاضحاً عن أداء المهمات الدينية المحضة .

موقف البابوات

٣١ — ولقد حار البابوات وترددوا ، ولذلك فان طبع كل منهم هو الذى اقتاد سياستهم ، وأملى عليهم خططاً كانت تنطبق أحياناً على مطالب حزب الكنيسة المتطرف ، وأحياناً على مطالب الحزب المعتدل ، فالبابوية كانت تتأرجح بين نظريتين ، نظرية تسلط سلطة الكنيسة تسلطاً مباشراً على السلطة الزمنية ، كان له نتائجه الخطرة التى كانت تعلمها البابوية مرة وتجهلها أخرى ، ونظرية التسلط غير المباشر على السلطة الزمنية ، وهى نظرية كانت تقر التوفيق بين السلطتين وتبيح التفاهم بين « السيفين » سيف الدين وسيف الحكم .

ولكن نظرية التسلط غير المباشر ، وهى النظرية التى لم تسلم بتفوق السلطة الروحية على السلطة الزمنية إلا استنتاجا ، وفى حالة إحداق الخطر بالمصالح النفسية والخُلقية ، كانت نظرية لا يستطيع الانسان أن يعقد عليها أى أمل فى الرواج والتسلط ، ولذلك فانها كانت تؤدى الى نفس النتائج التى ترتبت على نظرية التسلط المباشر .

ولقد اشتد عناد الكنيسة وتعنتها ، حتى لقد تعذر العثور على بصيص من النور يبعث على الأمل فى أن تنزل الكنيسة عن بعض مزاعمها ، أو تعدل عن شىء من تفوقها ، ذلك بأنها كانت تعتقد بان مهمتها أسمى من مهمة السلطة الزمنية ، ومستمدة من مصدر أعلى من مصدر تلك السلطة ، وهذا ما دعاها الى أن ترسم خططها السياسية وفاق الظروف حتى تطبقها على المصالح المتنازع عليها .

ولقد نجح كثير من البابوات فى تنفيذ هذه الخطة ، وعرفوا كيف يحترمون الفارق بين السلطتين ، ولكن قوة العقيدة ، ومضاء الايمان قد دفع البعض الآخر الى أن يقفوا مواقف لا يستهان بنتائجها ، ورغماً من أن الدين لم يستطع الاستفادة من هذا النضال ، فان البابوات قد خلطوا بين المبدئين ، وشابوا الدين بالسياسة ، وذهب بعضهم الى وقف الدين على خدمة السياسة ، فاستخدم الوسائل التنفيذية والعقوبات الدينية ضد خصوم آرائهم الخاصة .

وكان « بونيفاس الثامن » أشد البابوات عَنَتاً فى تطبيق نظرية التسلط المباشر ، لأنه كان سريع الغضب ، ولا يستمع إلا لمشورة الظرف ، ووحى اللحظة ، دون أن يعنى بإيجاد وحدة دقيقة منسجمة بين كلامه وعمله ، فكانت كتاباته وخطبه تنطوى دائما على مطالب مختلفة تمام الاختلاف ، ومن المستحيل التوفيق بينها أحياناً ، حتى لقد بلغت به المهاترة فى المبالغة حداً بعيداً لاسيما فى خطبته التي القاها فى ٣٠ ابريل سنة ١٣٠٣ ، وهى الخطبة التى شبه فيهما السلطتين بالشمس والقمر ، أما الشمس فهى السلطة الروحية ، وأما القمر فهى السلطة الزمنية الى أن قال : « وليس للقمر أى نور إلا ما يستمده من الشمس ، و إذن فليس لأى سلطة فوق الأرض من شىء إلا ما يتصل بها عن طريق السلطة الدينية ، فجميع السلطات قد خلقها المسيح ، وقسيس المسيح خليفة بطرس ، وقام كلاهما قاما بالمحافظة عليها . . . . إنها جميعا صادرة عن المسيح وعنا بصفتنا قسيس المسيح » .

أثر السلطان البابوى المطلق

٣٢ — ولقد ترتب على هذا السلطان أن أقام البابا الأمير « البير » النمسوى أمبراطوراً على المانيا ، ثم تدخل فى الخلاف الذى أثاره موضوع وحدة السلطة الزمنية أو تعددها ، ثم جهر بقوله : « . . . ومن الثابت أن جميع المسيحيين كانوا خاضعين للملك الذى تقيمه الكنيسة الرومانية ، ومن الواجب أن يكونوا خاضعين له ، ولذلك فاننا نكرر هنا ما قاله الرسول : « لتنزل اللعنة على من يعلن انجيلا آخر ولو كان مَلَكا من السماء » ونحن نريد أن تنصب اللعنة على أى يذيع تعاليم غير تعاليمنا » .

ولقد تمسك البابا « سيكست ـ كانت » (Sixte—Quint) بنظرية السلطة المباشرة فيما بعد ، وقرر تحريم كتاب « بيلارمين » (Bellarmin) المسمى (Controverses) باعتباره كتابا مناقضا لنظرية السلطة المباشرة ، ولكنه رجع

عن قراره ، وأعلن أنه كتاب لايغاير الدين فى شىء ، فكان معنى ذلك عدول البابا عن نظرية السلطة المباشرة .

اعتدال البابا

٣٣ — ولكن البابا تمسك فيما بعد بالرأى المعتدل ، وهذا ما يتضح من حديث صدر عن ليون الثالث عشر ، وهو حديث جاء فيه : « و إذن قسّم الله حكومة النوع الانسانى الى سلطتين ، السلطة الدينية ، وقد اختصت بالشئون الدينية ، والسلطة المدنية ، وقد اختصت بالشئون الانسانية ، على أن تكون كل سلطة سيدة فى ميدانها ومحصورة فى حدودها التى رسمت فى دقة ، وحددت وفاق طبيعتها ، والغرض الخاص منها ، فهناك إذن دائرتان تحد إحداهما الأخرى ، وتنفذ كل سلطة ارادتها الخاصة وقانونها الخاص فى دائرتها الخاصة . . . و إذن يكون من اختصاص سلطة الكنيسة كل ما هو مقدس من الشئون الانسانية مهما كان سبب تقديسه ، وكل ماله مساس بانقاذ الارواح وشعائر الله ، سواء أكان من ناحية طبيعته ، أم من ناحية غرضه ، أما الشئون الأخرى التى يتناولها النظام المدنى والسياسى ، فمن العدل أن تكون خاضعة للسلطة المدنية ، بما أن المسيح قد أوصى الناس بأن يدعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، (راجع المنشور البابوى الصادر فى أول نوفمبر سنة ١٨٨٥ ، عن الدستور المسيحى للدول) ومع ذلك فان ثغرة الخلافات والمنازعات بقيت مفتوحة حتى بعد ابرام الاتفاق بين البابا وحكومة موسولينى أخيراً .

أما وقد وصلنا الآن إلى ذلك العصر الذى تجلى فيه الفارق بين الدين والسياسة فقد وجب أن نقصر الكلام على الدولة وأن نبين نزعتين مختلفتين .

السلطة الزمنية العالمية .

٣٤ — أما النزعة الأولى فهى نزعة السلطة الزمنية العالمية ، فذكريات السلطان العالمى الذى فكر فيه فلاسفة اليونان ثم حققته روما إلى حد ما ، قد اقتادت العالم

أولا نحو فكرة تنطوى على سلطة زمنية واحدة تشمل العالم كله ، وتقف فى صورة دولة عالمية نوعية أمام السلطة الروحية ، وهى سلطة الكنيسة التى انطوت على اخضاع جميع النفوس لها ، والتسلط عليها .

ولقد استغلت أسرة هوهنستوفن (Hohenstauffen) هذه النظرية ، وأقامت نفسها وارثة الشعب الرومانى ، وصار رئيس الأمبراطورية الرومانية الشرقية مرشحاً لأن يقبض على سيادة العالم ، وطالب بالاستقلال التام المطلق فى الميدان الدنيوى ، ثم زعم أنه تابع مباشرة لله ، يتلقى عنه حق السيادة والحكم ، ولكن هذه النظرية التى تصيدوا أدلتها من هنا ومن هناك ، قدقابلتها نظرية أخرى اصطنعوا لها أدلة لتأييد مزاعم بلاط روما .

دانتى الغيبرى واعماله

٣٥ — لقد أشرنا فى الناحية الفلسفية بكلمة الى أعمال الشاعر دانتى **الغيبرى** ولكن المهمة التى قام بها هذا الشاعر فى الناحية الاجتماعية والسياسية كانت عظيمة أيضاً ، ولذلك حق علينا أن نفصل أعماله بعض التفصيل .

لقد وجد الاستعمار الرومانى فى « دانتى » من يشبه روسو ، إذ ظهر هذا الشاعر وكأنه ترجمان الصفوة الفكرية خلال القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ، فرصد كتاباً باكمله على الدفاع عن تلك القوة الخفية القيصرية التى تجلت فى بعض أشعاره ، وهذا الكتاب هو ما أسماه « فى النظام الملكى » (De Monarchia) وفكرة « دانتي » تقوم على قوله « إن الامبراطورية الرومانية لم تنهدم ، وانها كانت رمزاً للغرض الاسمى الايطالى كما كانت رمزاً للسلام العالمى »

وكان « دانتى » والجيبلان (Les Gibelins) — أنصار الامبراطور ، وأعداء الجلف (Les Guelfes) أنصار البابا — يسمون امبراطور الألمان « أداة البعث والنشور » ، ويحلمون بأن يروه حاكم روما وسيدها ، ولكن بالاتفاق مع البابا ،

فكان إذن على قيصر — رمز السلطة الزمنية الخالدة — أن يحمى بطرس — رمز السلطة الروحية التى لانزاع فيها،ولقد كان هذا هو الغرض الأسمى لدانتى وأغلبية أهل زمانه » (راجع كتاب چان كاربر Jean Carrère — البابا — الفصل الثالث — بطرس وقيصر) .

تدهور فكرة السلطة العالمية للدولة

٣٦ — ولكن هذا المبدأ ، مبدأ عالمية السلطة، قد هاجمته الكنيسة أولا ، ثم سارعت الدولة بأسرها الى مهاجمته أيضاً ، فصار بذلك مبدأ متنازعاً فيه .

ولقد عزز الفقهاء الفرنسيون الرأى الذى نشأ منذ بارتول« Bartole »، وقضى بتقسيم الجماعات الى فريقين ، جماعات خاضعة لولى أمر ، وأخرى غير خاضعة لولى أمر ، ولها أن تقود نفسها بنفسها وتحكمها وفاق مشيئتها ، فكانت النتيجة أن لا تفاوت ولامراتب بين دول النوع الثانى، صغيرة كانت أو كبيرة، و إذن صار ملك فرنسا امبراطوراً فى مملكته ، لأنه إذا كان النوع الانسانى وحدة فلا وجه مطلقاً لأن نستخلص من ذلك ضرورة تمثيله بدولة واحدة ، بل إن تعدد الدول على نقيض ذلك يتفق وطبيعة الانسان اتفاقاً كاملا ، و يتطابق وطبيعة السلطة الزمنية تطابقاً تاما ، وهذه هى نواة نظرية المساواة التى تأيدت فى سرعة ولم ينازع فيها أحد منازعة نظرية جدية ، ولا سيما بعد أن رسخت أركانها وتوطدت أسسها ، أما عمليا فسنرى الكلام عنها فيما له مساس بانتقاص السيادة وتحديدها

تطور الفكرة

٣٧ — تنحصر الملاحظات التى أوردناها حتى الآن فى أن الانسانية وحدة جوهرية ، وأن السلطة مزدوجة ، وأن الدول متعددة ، و إذن يبقى أمامنا الآن أن نعرف ما هى فكرة القرون الوسطى بصدد هذه الدول الزمنية التى انطوت كل منها على أمة معينة ؟

لقد تقصى علماء القرون الوسطى أثر « أرسطو » فيما له مساس بموضوع الدولة ووظائفها ، إذ أعجب الجميع بكتابه « السياسة » واتخذوه نموذجاً لهم ، ولكن الاعتبارات الدينية التي تشبع بها عقلهم قد حالت دون التسليم بالسلطة الجبارة التي تمتعت بها الجماعة اليونانية تمتعاً مطلقاً من أي قيد ، ولذلك فانهم طرحوا على بساط البحث موقف الدولة من القانون، وأجهزوا على الفكرة القديمة وحلوا الموضوع حلاموفقاً.

ولقد بث الألمانيون الدعاوة لنظرية الدولة المؤسسة على القانون(Rechstaad) ولكنها كانت دعاوة محدودة تتفق وحالة العصر ، فضلا عن أن عقلية القرون الوسطى قد فقهت بسرعة خطر السرف في تضييق النطاق الخاص بعمل الدولة ، إذا تم التوسع في أساسها القانوني ، حتى لقد قال « فون جييركه » ضمن كتابه ص (٢٢٨) ما يأتي : « لقد أجمع مؤلفو القرون الوسطى تقريباً على التسليم بأن الدولة لم تؤسس على القانون وحده ، و إنما تأسست أيضاً على الضرورة الأدبية أو الطبيعية ، سواء أكان الغرض من الدولة زيادة الرفاهة ، أم كان القصد من سن القانون هو الاقتصار على إيجاد وسيلة يتحقق بها هذا الغرض ، أم كان من الواجب أن تقف الدولة من القانون موقف السيد ينفذ خططه الخاصة دون أن يكون موقفها من القانون موقف الخادم نيط به تنفيذ الأوامر » .

ومع ذلك فان هؤلاء الفقهاء كانوا يشعرون بالحاجة الى وجوب جعل القانون من العناصر المكونة لاساس الدولة ، و يرون أن تحقيق القانون إحدى مهمات الدولة وأن الواجب يقضي عليها أن لا تتعدى الحدود التي رسمها القانون ، واذن فمن الواجب على الدولة ألا تكون في وقت واحد سيدة القانون وخادمه

ولعمرك إنه لتناقض مدهش وتعارض عجيب ، ولذلك فقدرأت القرون الوسطى أن تلجأ الى إحدى وصايا القرون العتيقة لتتقي بها هذا التناقض ، إذ عمدت الى تحليل فكرة الحق والقانون تحليلا عميقاً ، وقسمت القانون إلى طبيعي ووضعي .

القانون الطبيعي

٣٨ — لقد علمنا مما تقدم أن الاقدمين قد فطنوا لفكرة القانون الطبيعي ، وجئنا بتعريف لهذا القانون ، وهو التعريف الذى وضعه شيشيرون Ciceron . واحتفظ به « لاكتانس » (Lactance) وتداوله الفقهاء الرومانيون ونقلوه الى المشرعين ورجال الكنيسة القانونيين بعد إذ درسوه ومحصوه وحللوه ، ثم تناوله الفلاسفة وعلماء الدين ، وتوسعوا فيه وهذبوه ورقوه ، وكان على رأس هؤلاء القديس « توما دا كان » كما أسلفنا ، واذن نستطيع أن نقول إن فضل نظريى القرون الوسطى لاينطوى على ابتداع هذا القانون الطبيعي أو إكتشافه ، ولكنه فضل انحصر فى انهم أدعموا أساس هذا القانون ، وخلعوا عليه شكلا دقيقاً محدوداً ثم أذاعوه بين العالمين وأدخلوه على السياسة فى صورة واسعة .

ولقد أجمع المؤلفون على وجود قانون طبيعي صادر عن مبدأ سما كل سلطة أرضية ، وانطبع بطابع القوة الاجبارية المطلقة السيادة والنفاذ ، فالقانون الطبيعي قانون عريق سابق على الدولة ، وهو الذى مهد لها أساسها القانونى ، لذلك كان أسمى من أى شعب ومن جميع أولياء الأمور ، واذن فلا يجوز لأى سلطة انسانية أن تعدله ، و إذا كان هناك مايشبه القانون الطبيعي من ناحية استحالة التغيير وحدها ، فهو القانون الألهى (Jus diviuum) والقانون المشترك بين الناس ، (Jus commune Gentium) — الدولى —

ولكن سمو القانون الطبيعي أمر يدعو إلى وجوب معرفة حدوده ، وهى حدود كان من الصعب إقامتها ، ويرجع هذا الى مرونة المبادئ إلى حد بعيد ، ولقد سلم العالم كله فى الواقع بأنه إذا كانت المبادئ معنوية وخالدة ولذلك فلا يمكن أن يعتورها تغيير أو تبديل ، فمن الجائز أن يكون تطبيقها موضع تضييق أو توسع تبعاً للظروف . واذا فرض وتم اتفاق على تحديد بعض القواعد البدهية ، فان مايتبقى بعد ذلك يكون بلا نزاع موضع تقدير .

موقف الفقهاء من القانون الطبيعي ونتيجته

٣٩ — ولكن القرون الوسطى اعتبرت القانون الطبيعي اجمالا خاضعاً لولي الأمر، ثم وضع الفقهاء القواعد التي تقرر على مقتضاها اختصاص الملك وحده بسن القانون الوضعي، وأقاموا الفوارق بين الملك ورئيس الجمهورية، ولكن انصار سيادة الشعب المطلقة أنزلوا الهيئات والمجالس ذوى السيادة العليا منزلة الملك تماما.

ولقد نجم عن هذا الموقف « اعتبار الحقوق المترتبة على القانون الوضعي منحة من الدولة، كالقانون الوضعي نفسه، ولذلك بقيت هذه الحقوق الوضعية تحت تصرف الملك، ولم يسلم الفقهاء بامكان الاعتراض على سلطة الملك بموجب حق استمدت مشروعيته من القانون الوضعي ذاته » (راجع فون جييركه ص ٢٣٨)، ولذلك فان حصانة الحقوق المكتسبة لا مبرر لها « إلا بنسبة ما لها من أساس مشتق من القانون الطبيعي، و بشرط أن يكون هذا الاساس مستقلا تمام الاستقلال عن القانون الوضعي » (راجع فون جييركه ص ٢٤٢) وهكذا ضمنت الملكية كما ضمنت القوة الالزامية للعقود.

حماية الحقوق الغريزية

٤٠ — ولقد دعا هذا السبب ذاته الى أن تظهر فى القرون الوسطى فكرة تستوجب حماية الحقوق الغريزية من سطوة القانون وجبروته، ولاسيما حقوق الانسان الذى خلعت عليه المسيحية عند ظهورها قيمة مطلقة خالدة.

ولكن من الواجب التوفيق بين هذه النظرية ونظرية حق سيادة الجماعة، وهو توفيق يجب أن ينطوى على الوسيلة التي أدت الى تكوين حقوق الدولة وهي تلك التي لا تزول ولا تسقط بالتقادم ولا ينزل عنها، واستقلت عن القانون الوضعي وسمت عليه، وقصارى القول إنها حقوق وسط بين مجموعتي الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية ولقد أضاف بعض الشراح الى هذه الحقوق حق السيادة الشعبية، ولذلك فانهم

استأنفوا الكلام فى الفارق الذى أقامه الرومانيون بين القانون العام والقانون الخاص .

وقف السرف فى السلطة

٤١ — ولكن السلطة كثيراً ما تسرف فى سلطانها ، وتتخطى الحدود التي رسمها لها القانون ، فكيف يمكن ردها عن غيها ، والزامها جادة القسط ؟ لقد ترتب على هذا السؤال نظريتان .

ا — أما النظرية الأولى فترى أن كل عمل يتجاوز قواعد القانون الطبيعى باطل ولا أثر له ولا طاعة أيضا ، وهذه هى النظرية الأصلية التى وضعتها القرون الوسطى .

ب — وأما النظرية الثانية فهى نظرية جبروت الدولة الصحيح ، وهى نظرية قالت بأن الدولة اذا زعمت أنها أسمى من مطالب القانون الطبيعى ، وجهرت بذلك ، فانها تسن بناء على هذا الزعم قانوناً الزامياً يجوز فرضه على القضاة والأفراد بالاكراه.

ومع ذلك فان جميع الفقهاء قد سلموا بأن تعاليم القانون الطبيعى تبقى دائماً محتفظة بطبائعها ، على أنها القواعد الصحيحة لقيام القانون ، مهما نزل بها من ضروب الافتئات والعسف « وما كان أحد ليشك فى أن من الجائز من الناحية الشكلية أن يكون القانون الوضعى ظلماً مادياً بحتاً وأن من الجائز من الناحية الشكلية وحدها أن يكون الظلم هو القانون المادى ، وما كان أحد ليشك ، فى أن واجب خضوع الرعايا خضوعا غير محدود شكلا قد ضيقه فى الواقع اتباع أوامر الله ووصايا القانون الطبيعى » كما قال « فون چيير كه » (ص٢٥٢) واذا أنت أردت المزيد من علاقات القانون الطبيعى بالقانون الوضعى ، فراجع الفقرة التاسعة من المعلومات التكميلية لكتاب « اوتوفون چيير كه »

و إذن فلكل امرىء أن يوافق على مسلك الفرد الذى يأبى الطاعة للسلطة العليا فى حالة خروج الدولة عن الحدود التى رسمها القانون ، ولكن من الواجب عليه أن يتحمل مسئولية قراره واعتزامه فى حزم وصبر وجلد .

نتائج هذا الرأى

٤٢ — ولقد ترتب على هذا الرأى نتائج هامة لمسها كل انسان أوتى مسكة

من العقل والذوق السليم ، فلقد أصبح من حق القاضى وواجبه عند تطبيق القانون أن يوفق بين أعمال ولى الأمر ونصوص القانون الطبيعى بقدر ما فى وسعه ، ولذلك كان للقضاة سلطة تأويل القانون وتفسيره الى حد بعيد .

القوانين الاساسية Lois fondamentales

٤٣ — علمنا مما تقدم أن هناك طائفة من الحقوق توسطت طائفتي الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية ، ولقد أطلق على هذه الحقوق الوسط اسم الحقوق النظامية أو الحقوق الاساسية ، التى عاونت على قيام القوانين الاساسية للدولة ، وهى قوانين وضعها الفقهاء والنظريون الفرنسيون تدريجيا ، واشتملت على أهم القواعد الدستورية فى الدولة . واذا كان أغلب علماء الاجتماع لا يفرقون بينها و بين عادات البلاد ، و يسلمون بجواز تنقيحها ، وتغييرها باتفاق الملك مع الشعب ، على النحو الذى نص عليه الدستور المصرى الصادر فى سنة ١٩٢٣ فيما يتعلق بتنقيح الدستور ، فان من الفقهاء وعلماء الاجتماع من يذهب الى حد الجهر بعجز أى سلطة انسانية عن تغييرها أو تنقيحها ، وهذا ما كاد يضعها فى مستوى القانون الطبيعى ، وعندنا أن الرأى الاول أنضج وأصح ، لأن القوانين والنظم عادات وعرف وقضاء ، وكل هذا يتغير بتغير الخلق وتأثر النفوس وتطورها .

واذا كان المقام لايسمح بتحديد عدد القوانين الاساسية و بيان مداها ، فان الواجب يقضى علينا أن نقول بان هذه القوانين قد وضعت وضعاً جلياً لا لبس فيه ولا إبهام، واعتُرِف بها فى صراحة ، وسرت ابتداء من القرن الخامس عشر ولاسيما مايتعلق منها بوراثة العرش ، وهـذه الفكرة تدل على أن نظرية الدولة كانت قد تكونت حقاً فى ذلك الحين ، بما أنهم قد تصوروا أن هناك وحدة فوق ولى الأمر الفانى ، والشعب الخالد اسما ، والزائل بعناصره الفردية ، وهى وحدة خالدة ، لها نظام قانونى أولى ، هو نظام الدولة الذى أصبح منذ ذلك الحين نظاماً تاماً كاملا .

الفكرة الاقطاعية

٤٤ — تقوم الفكرة الأولية العملية لنظام الاقطاع على مراتب السلطان الطبيعية ، فهى إذن فكرة تنطبق على الواقع إنطباقاً صادقاً .

فالانسانية فى ذلك العهد قد رفعت طباقا (Hiérarchie) ، فكل طائفة اجتماعية أو سياسية تختار رئيسها ، أو يفرض رئيسها عليها الطاعة لنفوذه وسلطانه ، وهؤلاء الرؤساء المتفاوتون قوة ومكانة وسلطاناً يتبع بعضهم البعض حسب الأهمية والقوة والسلطان ، ويسمو بعضهم البعض طبقات فى شكل هرمى ، يقف على قمته الرئيس الأعلى المنوط به اقتياد النظام بمجموعه ، ومراقبة عناصره .

ومن الواجب هنا أن نعلم أن الصغير من رؤساء الفرق والطوائف كالكبير منهم لا يستمد مبدأ سلطته من وكالة صادرة عن الرئيس الأعلى ، وانما يستمدها من وظيفته الخاصة ، فهؤلاء الرؤساء هم أعضاء خلعت عليهم الحاجة الاجتماعية مرتبتهم وليس للسلطة المركزية إلا أن تعترف بهم، وتستخدمهم ، ولكنهم يبقون فى أعمالهم مستقلين عن رؤسائهم مبدئياً ، والى حدما .

إن هذه الفكرة جوهرية ، وهى فكرة تنطوى على السبب الاساسى لفضيلة النظام الاقطاعى الذى جاء صورة طبق الأصل من النظام الاجتماعى الطبيعى الذى يمكن أن يكون قد وجد فى وقت ما كما وجدت « الفاشية » الايطالية مثلا فى سنة ١٩٢٢ . وأى شىء أكثر انطباقاً على المنطق ، وأعظم اتفاقاً والواقع من أن نرى أقوى الناس فى كل طائفة نظامية ، أو فريق نظامى ، يدافعون كرؤساء وزعماء عن هذه الطوائف والفرق ويحمون الضعفاء ، ويكفلون خير الجماعة ، بينما هؤلاء الرؤساء انفسهم يكونون تحت رقابة وحماية رؤساء الطوائف الكبرى التى تعترف فى النهاية بحام ومشرف وحيد ، نيط به التوفيق بين المصالح المشروعة لكل طائفة وتوجيهها فى سبيل الخير العام ، وإذا كان « بلونتشلى » لا يؤيد هذا النظام ، إلا أنه اعترف بهذه الطبيعة

فى قوله ضمن كتابه « النظرية العامة للدولة » (جزء أول فصل ٦) : « إن الدولة الاقطاعية قليلة العناية بنفسها ، وهى مقودة على الراجح بميول وغرائز ، و يلوح انها تنمو كجسم طبيعى »

ظاهرة خطرة

٤٥ — ولفكرة الاقطاع ظاهرة أخرى خطرة هى أن السلطة التى تأسست بوجه عام على مبدأ الملكية العقارية قد انتهت بان اعتبرت نفسها كملكية عقارية سواء بسواء ، وهذا عنصر أثار نزاعا ونضالا أكثر مما أثارته العناصر السابقة .

إن الموضوع هنا خاص بتحديد قاعدة ، و بيان حق ، و إذا ما كان الأمر كذلك حق أن يتعارض مبدأ الفردية ، ومبدأ الخير العام ، المبدأ الأنانى ، وهو المصلحة الخاصة ، والمبدأ الانسانى وهو المصلحة الانسانية ، فكيف يمكن تعارض هذين المبدئين إذا كان الأمر خاصا بقيام دولة ؟

إن الدولة التى تلدها القوة تعلل وجودها القوة ، والاقوياء يجدون أمامهم دائماً من هو أقوى منهم ، و إن لم يوجد هذا الأقوى وجدت جماعة أقوى منهم بمجموعها ، فالقوة إذن شرط جوهرى لقيام الدولة فى بداية الرأى ، كما اتضح لنا ذلك فيما تقدم ولذلك قد رأينا فى بادى الأمر أن ليس هناك مايفرق بين حق رئيس الدولة على مجموع الأراضى . وحق المالك على جميع أملاكه . فالتمييز بين القانون العام والقانون الخاص يكون إذن منعدما عند ناشئة الدولة. ولا مناص من أن يلتقى ولى الامر والدولة عند صيغة واحدة .

فالسيادة هى إذن توسع فى الملكية . وحق الملكية إذا لم ينفصل عن السلطة العامة وهى سلطة الأمر والنهى والالزام كان معنى ذلك هو السيادة . فالسيادة قد تبدت فى بادىء الرأى فى ظاهرة جعلتها تدخل فى مجموعة قواعد القانون الخاص ولو أنها من قواعد القانون العام أصلا .

فالسيادة اشتقت من الملكية . ولقد ترتب على ذلك أن الحق على الدولة يتكون بنفس الطرق التى يتكون بها الحق على الأموال ومنها الأرض . وهى طرق اكتساب الأموال التى لامالك لها . وتنازل صاحب حق عن ملكه بموجب طريقة إقتصادية كالبيع والمعاوضة . والمقايضة . أو التنازل بوسيلة ذات صبغة عائلية . أو طريقة من طرق الأحوال الشخصية كعقد الزواج فى الغرب والميراث فى الشرق والغرب .

فلما كان الحق المترتب على الدولة قد نشأ فى ميدان القانون الخاص . فان وسائط هذا القانون هى التى مكنت الدولة من أن تغير معالم أملاكها . وتوسعها أو تنتقص منها . تبعاً للظروف . فنشأة الدولة قامت فى بداية الأمر على حق الملكية . ولذلك فان الدولة كانت فى خدمة شخص أو أسرة تتتابع أفرادها . فالدولة قد تكونت إذن على طريقة تخدم مصالح الفرد عوضاً عن خدمة مصالح الجميع . فهى تعمل لفرد عوضاً عن أن تعمل للناس . وللانسان .

رأى جروسيوس

فى نظرية القرون الوسطى

٤٥ — ولقد تكلم جروسيوس عن السيادة فى كتابه الأشهر « فى حق الحرب وحق السلم » (جزء أول فصل ٣) تحت عنوان « فى مختلف أنواع الحرب والسيادة » (فقرة ٨) وتكلم عنها باعتبار أن مصدرها حق ملكية الأموال دون أن يعبأ بالفكرة الجديدة التى جعلت إشتراك الانسان شرطاً أساسياً لقيام الدولة سواء أكانت جمهورية أم ملكية . حيث قال :

مبدأ الملكية الارضية والسيادة

« من الواجب أن نعرض أولا عن رأى هؤلاء الذين يزعمون أن السلطة العليا من اختصاص الشعوب دائماً و بغير استثناء . بحيث يكون للشعوب حق زجر الملوك ومعاقبتهم كلما أسرفوا فى سلطانهم وتجاوزوا حدود سلطتهم . وليس من رجل حكيم حصيف

الرأى لا يرى الاضرار الجسيمة التى أحدثتها أو يمكن أن تحدثها فكرة كهذه اذا تشبعت العقول بها نهائيا ، واليك الاسباب التى اعتمدت عليها فى تفنيد هذا الرأى .

« لقد أبيح للانسان بنوع خاص أن يكون عبداً لمن يريد ، ومن الجائز أن يكون هناك جملة أسباب تحمل الشعب على أن يتخلص نهائياً من عبء السيادة ليلقيه على عاتق أمير أو دولة أخرى ، ولقد استطاع البعض أن يكرهوا أنفسهم على أن ينزلوا لولى الأمر عن سلطة مطلقة اقتداء ببعض الامم ، وهناك أيضاً شعوب تتبع أخرى كما لو كانت تحت تسلط ملكها تماماً ، و إذن فعلينا أن نهدم كل ما أقمنا، أو نعترف بأن حق الحكم ليس خاضعاً دائما لتقدير المحكومين وارادتهم » (فقرة ٨ فصل ثالث جزء أول من حق الحرب وحق السلم)

وقال جروسيوس فى الفقرة (١١) :

« يتمتع أغلب الملوك بسلطة السيادة باعتبار أن لهم حق الانتفاع بها ، ولكن هناك من الملوك من يملكون التاج ملكية تامة كهؤلاء الذين اكتسبوا السيادة بحق الفتح ، أو هؤلاء الذين أسلمت الشعوب اليهم زمامها دون تحفظ أو قيد »

وقال فى الفقرة (١٢) :

« وهناك سيادات فى حكم الملكية التامة ، بمعنى أن الحاكم يملك السيادة كما يملك أمواله » .

ولما اصطدم جروسيوس فيما بعد بالاعتراض القائل بأن الحرب لا تعلن إلا على نقيض مصلحة « حياة الرعايا وعرق جبينهم ، وأن من الواجب أن تكون الشعوب التى فتحت بلادها تابعة للرعايا لا للملك » قال جروسيوس إن هذا السبب « لا تزيد قوته على قوة الاسباب السالفة، إذ لا شىء يحول دون أن يكون للملك حق ملكية على بعض الشعوب، وهو حق يستطيع بمقتضاه أن ينزل عنها للغير اذا شاء ، وفى التاريخ أمثلة كثيرة اقترنت بهذا الحق » .

شرح جروسيوس نظرية ملكية السيادة على هذا النمط فى صحف طويلة ، ولكنها نظرية ترتبت عليها نتائج عدة .

نتائج ملكية السيادة

٤٦ — إن أول نتيجة لمبدأ ملكية السيادة هى ادماج القانون الدولى فى القانون الخاص،ذلك بأن تحويل السيادة الى ملكية قد جعل مبدأ الملكية يَجُبُّها ، و إذن فلا فارق بين القانون العام والقانون الخاص ، مادامت الفكرة الجوهرية فى القانون العام وهى السيادة قد أصبحت فكرة أرضية متممة للأموال .

إن السلطان الجوهرى فى القانون المدنى هوسلطان الملكية ، أما فى القانون العام فالسيادة هى السلطان الأساسى ، ولما كان جروسيوس وقوانين عصره قد أدمجوا السلطان الأساسى فى القانون العام أى أنهم أدمجوا السيادة فى السلطان الجوهرى فى القانون المدنى وهو سلطان الملكية ،فقد اختلط القانون العام بالقانون الخاص بل اندمج فيه وهذا ماترتب عليه سلسلة من النتائج اليك بعضها

فبينما لانستطيع أن نفهم قيام عقد على أساس من القوة فى القانون الخاص ، لأن اتمام كل عقد يتطلب الرضاء. و بينما تكون العقود معيبة فى القانون الخاص كلما كان هناك اكراه ، فان الأمر لايكون كذلك فى القانون العام إلا إذاوقع الاكراه على فرد ، كأن يقع على مفاوض فى معاهدة ، ولكنه لايكون كذلك إذا وقع على شعب لأن جميع معاهدات الصلح أوامر عالية يمليها الغالب على المغلوب ، والغرض من الحرب بحكم تعريفها هو فرض إرادة شعب على شعب آخر ، فاذا تم هذا الفرض كان من الواضح انتفاء الحرية ، ومع ذلك فان المعاهدة تبقى صحيحة بحكم القانون الدولى ، وهذه وحدها هى النقطة التى كانت تفرق بين القانون العام والقانون الخاص فى تلك الأيام التى طبقت فيها نظرية ملكية السيادة ، أما فيما يتعلق بباقى النقط فان القانونين يتدخلان فى بعضها تدخلا جعل أسباب تكوين السلطة على الشعوب

ونقلها الى الغير هى نفس أسباب السلطة على الأملاك والأموال، ونقلها إلى الغير أيضاً .

ولقد احتج « ايرازم » Erasme خلال القرن السادس عشر على هـذا الرأى بقوله «إنه يشبه الانسان بالحيوان » ، وفى الواقع إنه رأى يخلط بين الناس والأشياء .

ولـكن هذا الخلط منطقى اذا نحن حكّمنا مبدأ قيام السيادة على حق ملكية الأموال ، لأن كل واسطة فى انتقال الحق الخاص تصبح واسطة فى انتقال الحق العام ، وجميع وسائل اكتساب الحقوق الخاصة تصبح أسبابا لاكتساب الحقوق العامة، فسواء أكانت الطريقة هى طريقة اكتساب الأملاك المباحة، أم كانت وسائل التملك الاقتصادى كالبيع والمعاوضة ، أم كانت عقداً من عقود الأحوال الشخصية كعقد الزواج عند الغربيين أو الأرث عند المسلمين والمسيحيين ، فان السيادة كانت تنتقل وفقا لها فى الدولة ذات النظام الملكى ، وسنتناول الـكلام عن الاتصال الشخصى L'union personnelle والاتصال الفعلى L'union Réelle ، وتأثرهما بهذا المبدأ فى موضعها الخاص .

نتيجة أخرى

٤٧ — وهناك نتيجة أخرى هامة من الناحية السياسية، فعندما تدخل الملكية والسيادة فى حظيرة فـكرة واحدة تنتقل وجهات النظر الخاصة بالملكية إلى السيادة فوراً ، ففكرة التوسع فى الأملاك ، تلك التى يتشبع بها المالك دائماً ، تنتقل الى الحاكم ، وتجعله لايفكر إلا فى توسيع سيادته ، فـكما أن المالك الذى يشبر أملاكه يومياً لايصرف جهوده إلا فى أن يرجع بحدودها الى الوراء ، فان ولى الأمر الذى يقدر مملـكته على أنها ملكه الخاص لايعنى إلا بازاحة حدودها الى الوراء أيضاً ، (راجع ده لابراديل المبادىء العامة للقانون الدولى — الدرس الثالث — ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٢٨ ص ١ — ٢٨

حل المشكل داخليا

نظرية الوديعة

٤٨ — على أن جعل الأرض أساس النفوذ الاجتماعى ومقياسه ليس من الأمور التى لا يمكن الدفاع عنها ، لأن الأرض أفضل شارة للسلطة ، وأفضل بيان عنها ، ومن المتعذر الاسراف فى استعمالها كأى ثروة أخرى ، بل إنها بذاتها تفرض على مالكها أو حائزها بعض واجبات ، و بعض حدود للتمتع بها ، واستثمارها أقل أنانية بصفة عامة من استغلال الأموال المنقولة ، ومع ذلك فمن الواجب قيام بعض استثناءات سلمت القرون الوسطى بجانب منها ، ولكن نقد النظرية لا ينصرف الى هذه الناحية ، وانما يتناول امتلاك السلطة بواسطة من اختص بها ، ولقد جأر الناس بالشكوى من مبدأ تملك السلطة العامة ، لأنه مبدأ قائم على خطأ فى تقدير طبيعة السلطة ، إذ ليس فى الوجود من يستطيع حيازة السلطة نهائياً ، لأن طبيعة السلطة لا يمكن أن تحتوى العناصر الثلاثة التى تكونت منها الملكية الرومانية ، وهى عناصر فكرتها خاطئة بذاتها ، فكيف نستطيع حل هذا المشكل ؟.

إن لغة القانون تسهل حل المشكل ، فمن ائتمن على السلطة لا يمكنه أن يتملكها ، وكل ما له هو حق استعمالها بشرط أن يؤدى الواجبات المترتبة على تكليفه باستعمالها فى ذمة وصدق .

ولما كان فقهاء القرون الوسطى ، وفقهاء فترة ما بعد هذه القرون لم يدركوا الفارق الذى أشرنا اليه ، وهو أن أمينا لا يستطيع أن يملك الوديعة التى بين يديه ، فأنهم لم يكتفوا بتمليك الأمير المملكة كلها ، والسيادة عليها باجمعها ، بل إنهم فوق ذلك قد اعتبروا اكتساب حق السيادة مما يكتسب بالتقادم ، وأن وضع اليد من الوسائل الطبيعية المشروعة لاكتساب السلطة العامة كما قال بذلك « لوازو » (Loyseau) فى سفسطة وحماقة .

ولقد أدى هذا الأمر الى تشويه فكرة الدولة تشويهاً تاماً حتى لقد حق قول المسيو « له فور » (Le Fur) أستاذ القانون الدولى بجامعة باريس ، فى كتابه « دولة الاتحاد المركزى ، ودولة الاتحاد الاستقلالى ص٥٨ » : « إن صفات الدولة الجوهرية قد سقطت الى مرتبة الحقوق الارضية » ، ومن الجائز أن يكون المسيو « له فور » قد تغالى عند ما قرر أن فكرة الدولة قد ضاعت ، ذلك بأننا لا نستطيع أن نفهم دولة القرون الوسطى فى دقة ، وفى انطباق على الواقع ، من نواح عديدة لا يتيسر لنا اليوم رؤيتها فى الدولة الحديثة التى تملك السيادة دون سند صحيح يؤيد هذه الملكية ، بل وتملك الرعايا وتتصرف فيهم ، وتسوقهم الى المجازر كما تتصرف فى الأشياء وفى الغنم سواء بسواء .

واذا كان الخلط بين مزاولة السيادة وملكيتها قد أدى فى القرون الوسطى الى إفساد فكرة الدولة إفساداً واضحاً خطيراً ، فان هذا لا يكفى لاعتبار الدولة مختفية ولا وجود لها ، لانها لو كانت انعدمت حقاً خلال القرون الوسطى لاستطعنا أن نعرف تاريخ ميلادها الجديد ، ولحددنا مصدرها الصحيح تحديداً جلياً ثابتاً ، ولكانت بداية هذا التاريخ منذ الساعة التى ولدت فيها نظرية العارية ، وتحققت بمقتضاها سيادة الشعب ، وهى النظرية التى حلت مشكلة ملكية السيادة ، وقضت عليها قضاء مبرماً ، أما اذا أردنا الكلام عن حل المشكل خارجياً فقد وجب أن نتكلم عن نظرية التوازن ونظرية فاتل ، وهذا ما سنتناوله فى مكانه عند الكلام عن أثر تطورات فكرة الدول فى القانون الدولى .

فى فرنسا

٤٩ — لقد عرفنا أن عظماء الأمراء التابعين لامبراطور ألمانيا قد استفادوا من الطبيعة الانتخابية للامبراطورية ، ولذلك فانهم نجحوا تماماً فى إبادة الدولة ، وهذه الأسباب نفسها هى تقريباً تلك التى أدت الى سقوط الأسرتين الأوليين فى فرنسا ، رغماً من أن عهد الاقطاع لم يكن بدأ تماماً .

أما « آل كپيت Les Capetiens » فقد اتعظوا بالتجاريب ، وعرفوا أن يحموا الدولة بنظام الوراثة الذى فسره الساسة فيما بعد أسوأ تفسير ، ثم استطاع « آل كپيت » رغم ذلك أن يدافعوا عن أنفسهم فى شدة و بأس ، بعد أن تسلحوا بنظام وراثة العرش ، فقضوا على محاولات اغتصاب السلطان منهم ، فى مهارة ولباقة ، إذ استخدموا الوسيلتين العمليتين اللتين كانتا تحت تصرفهما ، ونعنى بهما القوة والحق ، ولكن ما يقع من الحوادث التى تفوت حساب الانسان قد وقع ، ذلك بأن خطة هذه العائلة قد نجحت ، وعملهم تدعم ، ولكن نجاحهم قد تخطى المعقول والمنتظر ، ولذلك فات غرضه ، فانهار ، وكل نظام يتخطى حده ينقلب الى ضده ، كما أن كل نظام يسقط بالاغراق فى تسليط مبدئه وتسويده .

لقد صانت هذه الأسرة فكرة الدولة من الضعضعة وعصمتها من الانهيار والتجزئة ، ولكنها أسقطتها فى هاوية فتشوهت ، ولقد رد البعض أصول هذا التشويه الى عهد لويس الحادى عشر ، حيث بلغ استبداد السلطة العليا أشده ، وكانت المركزية ضيقة الى حد بعيد جداً ، وهذا ما يدلك على أن النجاح السياسى دائماً ما يكون مؤقتاً ، وسريع العطب هشاً ، أما إذا أردنا حمايته فمن الواجب أن نقصى عنه العناصر الخبيثة التى تنفث الفساد فى كل ناحية من نواحيه .

على أن مسئولية هذا الانحراف تقع الى حد كبير على عاتق الفقهاء الذين دافعوا أحياناً عن الدولة بوسائل أضر من المرض ذاته ، إذ فهموا مهمتهم على أنها مهمة المحامى الذى يترافع فى قضية يعول فيها على مستندات قوية وأخرى ضعيفة ، لعلمه أن أسوأ الأدلة ليس دائماً مجلبة الخسران ، وأن أقوى الحجج ليس دائماً ما يؤيد عدل القضية وصحتها .

ولقد ساعد « آل كاپيت » النظام الاقطاعى بمهارتهم الفنية فى بادىء حكمهم ، وأيدوه بكل ما لديهم من وسائل قانونية تفوقت فى قيمتها على غيرها ، عوضاً عن أن يهاجموا هذا النظام ، وفى الحق إن فى وسع القانون إذا ما عالجه عقل ماهر مرن

سفسطائى أن يوفق عند الحاجة بين جميع الأشياء والألوان ، وأن يقر جميع الأشياء والألوان ، ولقد رأينا فى العهد الرومانى كيف كانت نظرية الطوائف والحرف والمهن تكفل وجود جميع النظم التى تقوم وسيطاً بين الفرد والدولة ، بعد صب هذه النظم فى قالب يتفق وظروف الأحوال ، ويتلاءم والضرورة ، وكذلك رأينا أحكام القضاء تقرحقوق الاقطاع ، ولكن سرعان ما اقنعت الملوكية رجالها المختلفى الدرجات بانها تنتظر منهم أن يقوموا بخدمة تناقض خدمات رجال النظم السابقة ، و بنفس هذه الخبرة عمل القضاة والمشرعون والفقهاء على سن نصوص ، ووضع نظريات يؤيدون بهامزاعم « آل كابيت » ويروجونها ، ويضرمون جذوة الحماس لها ، وعملت فلسفة القرون الوسطى فى سبيل تشبيه « الاخطاط » الفرنسية بالمدن اليونانية القديمة مناقضين بذلك المنطق السليم ، ولكنهم نصوا مع ذلك على وجوب التحاق هذه الاخطاط الأولية بأوسع جماعة تؤلفها المملكة ، إلا أن المشرعين الملكيين سارعوا إلى تجاوز الحدود ، فلم يريدوا أن يروا فى السلطات المخولة للجماعات الوسط سلطة خاصة قائمة بذاتها على نحو ما أبنا ، وانما أرادوا أن يروا فى تلك السلطة وكالة صادرة لهم من الدولة ، دون طوائفهم ومهنهم ، أو مديرياتهم وأقاليمهم .

وهكذا أجهد القانون الفرنسى نفسه فى أن يخلع على سلطة الملك السيطرة على كل سلطة وأن يؤسس هذه السلطة على قاعدة الدفاع عن المصلحة المشتركة ، ولقد قال المسيو هنرى « لورو » (H. Lureau) فى كتابه « النظريات الديموقراطية عند الكتاب المسيحيين الفرنسيين » (ص ٢) مايأتى : « إن كتّاب القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد استمسكوا فى كل ظرف بفكرة المصلحة العامة ، وأدمجوا هذه المصلحة فى شخص الملك ، فهذه المصلحة لايجوز الدفاع عنها إلا بالملك نفسه » وقد صرح « دوران ده منده » (Durand de Mende) بان « الواجب يقضى على جميع رجال الاقطاع بان يلبوا نداء الملك إذا عبأهم للقيام بالدفاع المشترك ، حتى وإن كان مواليهم المباشرون قد حشدوهم لحرب خاصة » ، ويرى « فيليب ده بومانوار »

(Philippe de Beaumanoir) « إن الأمير هو ضمان السلام العام ، وكل عدوان عليه يمس السلام العام »

ولقد عرف ملك فرنسا أول من عرف فى هـذه الأمة أن مهمته تنحصر فى خدمة المصلحة العامة ، وهذا ما أعلنه « فيليب أوجست» (Philppe Auguste) عنـد ما قال ، « الوظيفة الملـكية هى استخدام جميع الوسائل لتوفير خير الرعايا ، وإيثار المصلحة العامة على مصلحة الملك الخاصة » على أن الوحدة التقليدية التى تـكونت من الأسرة المالـكة والأمة ، قد جعلت المصلحة العامة تنطبق ومصلحة ولى الأمر فى أغلب الاحيان ، وهذا ما يُمَكِّن من ضمان حسن الارادة ضماناً جدياً .

ولقد اتفق هذا الرأى تمام الاتفاق والمبادىء الاقطاعية التى تجردت من الشوائب ، وفهمت على حقيقتها تمام الفهم ، ولـكن الاعتراض الذى قام ضد الاسراف فى السلطة قد أدى الى حرب لارحمة فيها ، وهى حرب سهلتها وساعدت على انتشارها واستمرارها اكتشافات عهد الاحياء ،لأنها اكتشافات أدت الى بعث أتعس مبادىء القانون الرومانى العام الذى تأسست عليه الامبراطورية الرومانية النهائية التي جرى فيها الحـكم وفاق أحط المبادىء الاستبدادية ، تلك التى شوهت المنشئات العظيمة التى أتمت القرون الوسطى بناءها .

ولقد تطورت هـذه المنشئات رويداً رويداً فى سبيل نظرية فلسفية بالمعنى الذى قصده القرن الثامن عشر من هذه الـكلمة ، فـكانت نظرية قامت على نظام أفضل من نظام سابقتها ، وأكثر استساغة من بعض النواحى ، ولـكنها كانت فى مجموعها أقل مرونة وحياة ، وانطباقاً على العبقرية الفرنسية ، بل وعلى جميع حاجات أى جماعة الى أى نظرية تقدمتها ، وسنتناول هذه النظرية فيما بعد .

صعوبة تحديد فكرة الدولة

فى القرون الوسطى

٥٠ — يتضح مما تقدم أن من الصعب تحديد فكرة الدولة فى القرون

الوسطى، اذالآراء كانت تتغير من فترة الى أخرى، ومن مؤلف الى آخر ، ومع ذلك ففى الوسع تحديد بعض نقط شاعت بين جميع المؤلفين .

لقد ظهرت الدولة فى ذلك الحين كأسمى الجماعات ، وكانت تكتفى نفسها بنفسها على ما أشرنا اليه بالنسبة للمدينة اليونانية ، وامتازت كل دولة بالاستقلال عن كل سلطة زمنية فى الخارج ، وتفوقت على كل سلطة دينية فى الداخل ، ضمن ميدانها السياسى الخاص بها على الأقل .

ومع ذلك فان وحدة العقيدة كانت بلاشك عنصراً لا مناص منه ، واذا كان المؤلفون لم يروْا الدولة كشخص أدبي ، فانهم رأوها قد اندمجت الى حد ما على الاقل فى شخص الأمير مالك السلطة العامة ، وصارت الدولة والأمير وحدة ، فالدولة كانت إذن قائمة على مبدأ الملكية العقارية ، ثم أصبحت قائمة على مبدأ التعاقد الى حد بعيد عند ما تجلى عهد الاقطاع بمعناه الصحيح .

ولما عملت الدول بنظام الوراثة ، وضمنت بذلك استمرار الدولة ، أصبحت الدولة هى المدافع عن المصلحة العامة ، وحارسها بواسطة رئيسها الذى التزم بذلك على أن يكون خاضعاً للقانون الطبيعى أثناء مزاولة وظائفه ، وخاضعاً للقانون النظامى أو الاساسى ، مع قبضه على القانون الوضعى و إخضاعه له داخل الحدود التي رسمها القانون لولى الأمر .

ومن بين هذه الظاهرات ما هو جليل الشأن ، ولكن القرون الثلاثة أغفلته ، و إذن يحق لنا الآن أن ننتقل الى عهد الاحياء .

الفصل الثانى

فكرة الدولة فى عهد الاحياء Renaissance

١ — يتناول الكلام عن فكرة الدولة فى عهد الإحياء نقطتين ، النقطة الفلسفية ، والنقطة الاجتماعية السياسية القانونية التاريخية .

ا — النقطة الفلسفية

٢ — امتاز عصر الاحياء بظهور النظام الملكى المطلق وتدعيمه ، ولقد كان لزاماً أن يلفت المجرى التاريخى للحوادث أنظار رجال العلوم السياسية الى ضرورة تركيز السلطة ، ووقف تجزئة السلطان تجزئة خطيرة ، كشف حكم الاقطاع عن أضرارها عندما تمادى الموالى فى السرف ، وتخطوا حدود السلطة ، وحذقوا الدس ، وتطرفوا فى الحقد ، ولقد جرى تدعيم السلطان فى فرنسا وفاق خطة عملية حكيمة ، لم تسلك باقى الدول سبيلها ولا سيما إيطاليا ، فتجزئة السلطة السياسية بين ممالك نابولى والدولة الكهنوتية ، ودوقية ميلانو ، وجمهوريتى البندقية وفلورنسا ، بقيت كما كانت فى الزمن السابق .

وتحت تأثير هذا الموقف صدر فى إيطاليا أشهر كتاب عرّف السلطان كغرض للدولة ، وأبان وسائل الحصول عليه ، ونريد به كتاب « الأمير » الذى وضعه «ماكياڤل» ، وهو كتاب سنتناوله أيضاً عند الكلام عن الناحية الاجتماعية والسياسية ، لأنه كتاب هام ، أنشأ السياسة ، وأسسها على قواعد الفن والعلم ، ولكنه شيدها على هذا الأساس فى سبيل إدراك الغرض من السلطان وحده ، دون إدراك الغرض من الثقافة التى يجب أن تبثها الدولة ، وتبسط نفوذها على النفوس والأفئدة ، وهكذا بدأ فى الوجود تيار عملى يجرى فى ميدان العلوم السياسية قصداً الى التفوق والسيطرة ، ولقد أيد هذا التيار العملى قيام سلطان ملكى مطلق ، وما أذيع من مخطوطات

العصور القديمة غير مؤلفات أرسطو ، فتمت الخطوة الأولى فى سبيل فصل العلم عن الدين ، واستقلال العلم فى بحوثه على النمط الذى اتبعه اليونانيون الاقدمون

« ماكيافل » Machiavel

٣ — إن ما كتبه « ما كياڤل » هو كتاب « الأمير » (Del Principi) وخطاب عن الجزء الأول من « تيت — ليف » (Discorsi sopra la prima deca di Titi - Livia) ولقد دافع « ما كياڤل » فى كتابه الأخير عن الوسائل السياسية التى أراد أن تتخذ من الوسائل الأدبية ذرائع يرتفع بها الشعب الى مستوى من العظمة يحاكى مستوى روما القديمة ، فظهر « ما كياڤل » فى هذا الكتاب بمظهر الجمهورى المتقد غيرة وحمية.

أما فى كتابه « الامير » فقد دافع عن الدكتاتورية ، وأوصى باتباع أنذل الوسائل وأحطها دفاعاً عن السلطة ، وقد أهدى هذا الكتاب الى الأمير « لورنزوده ميديسيس » (Lorenzo de Médicis) وختمه بنداء حار أهاب فيه بهذا الأمير أن يأخذ على عاتقه مهمة انقاذ ايطاليا من البرابرة والهمج ، وسيادتى الالمان والفرنسيين الاجنبيتين ، فكان على الامير « لورنزو » فى سبيل تنفيذ هذه الخطة ، وتحقيق تلك الرسالة ، أن يَطْلَع على الناس فى صورة الأمير التى صورها « ما كياڤل » وأن يستخدم الوسائل المخلة بالاداب ، تلك التى وصفها « ما كياڤل » بانها مجدية فعالة ، واختص بها أميره كى يستعملها فى سرعة وثقة لامناص منهما لادراك الاغراض التى وضع تحقيقها هدفا له ، وسنرى تفصيل كل ذلك عند الكلام عن أثر الما كياڤلية فى القانون الدولى .

وسائل ما كياڤل

٤ — إن استنكار الوسائل التي أوصى بما كياڤل باستخدامها وشفّت عنه حركة امتعاض واشمئزاز ، أو التصريح بأنها وسائل دنيئة مرذولة ومغايرة للآداب لهو استنكار من ناحية ، وتصريح من ناحية أخرى ، لايكفيان لاصدار حكم صحيح

على هذه الوسائل، ولذلك يخلق بنا أن نبحث عن السر فى اتباع هذه الوسائل وعللها .

العلة النفسية للوسائل الماكيافلية

٥ — إن أول ما يلفت نظرنا فى عصر « ماكيافل » هو الوسط النفسى ، فتجرد نفس « ماكيافل » من المبادىء الأدبيـة يرجع قبل كل شىء الى حاشيته والوسط الذى كان يحيط به ، ولبيان طرف من ذلك يجدر بنا أن نرجع الى شرح فظائع حكم لويس الحـادى عشر مثلا أو هنرى الثامن ، أو عهد أحـد البابوات كاسكندر السادس ، ولمعرفة الدافع الذى أملى سياسة تلك العهود يكفى أن نعلم أنها سياسة تشبعت بروح الخيانة ، وأشربت الحذر المطلق ، كما يكفى أن نعلم أن انعدام الاكتراث بحياة الخصم كان انعداماً مطلقاً فى ذلك الحين ، إذ كان للانسان أن يظن أن له الحق فى الاستهانة بحياة الغير والخلاص منها بالخنجر أو بالسم ، متى قام أى شك فيه .

فوسط كهذا عاشه « ماكيافل » ، لهو وسط يدل على أن هـذا السياسى كان يسعى وقتئذ الى مجرد الحصول على الوسيلة العملية الفعالة التي تمـكّنه من ادراك الغرض فى سرعة واطمئنان ، دون الاكتراث بانحطاط الوسيلة ، فما يجب إذن أن نصب عليه اللعنة ونمقته مقتاً شديداً إنما هو روح ذلك العصر الذى عاشه « ماكيافيل » ولقد وقف « ماكولى » (Macaulay) عند هـذه النقطة ليقول لنا فى كتابه (Essais historiques et biographiques) ما يأتى :

« لـكل عصر ، ولـكل أمة بعض نقائص يمتازون بها ، وهى نقائص تسود وتتحكم بطريقة تـكاد تـكون عامة وشائعة بين الجميع ، اللهم إلا بعض استثناءات ومع ذلك فان هذه النقائص كانت موضع استنكار كاد يكون غير ملحوظ حتى من جانب أشد الناس تمسكا بالآداب ، والأخلاق .

« إن الأجيال المتعاقبة تُغَيِّر مجرى قواعدهم الأدبية ، كما تغير أزياء ملابسهم ،

وشكل قبعاتهم ، فهم يحمون اذن نوعاً آخر من النقائص و يدهشون فى الوقت نفسه من خبث الجيل السابق وشروره .

« أما الخلف الذى يتخذ له مهنة تأليف محكمة للقضاء على السلف، دون أن يكون فى وسعه الاشادة بعدالته الخاصة ، وحدة ذهنه ، وتَبَصّرَته ، فانه يعمل فى هذه الحالة كدكتاتور رومانى عقب عصيان عام، فالجيل الحاضر يقف أمام مجرمين لا حصر لعددهم حتى يوقع الجزاء عليهم جميعاً ، ولذلك فانه يختار منهم من يلقى عليهم التبعة الاجرامية للوقائع المعاقب عليها ، مع أنهم لم يتدخلوا فيها بقدر ما تدخل غيرهم ممن أفلتوا من العقاب .

« إننى أجهل أن الابادة طريقة خاصة بالتنفيذ العسكرى ، ولكنى أرفع الصوت عالياً محتجاً على تطبيق هذا المبدأ فى ميدان التاريخ ، ولقد أصابت القرعة « ما كيافل » عند تطبيق هذا المبدأ على رجال التاريخ ، أى أنها أصابت رجلا كانت حياته العامة شريفة ، مستقيمة ، أما مبادئه الأدبية فانها كانت تجرى فى اتجاه الخير لو أنها ابتعدت عن بيئته ، وأما غلطته الوحيدة فهى أنه تحيز لحِكَم ومواعظ تفوقت فى ذلك العصر تفوقاً عاماً بفضل تعليقاته عليها وافاضته فى شرحها شرحاً ألقى حولها نوراً أقوى من ذلك الذى ترتب على أعمال غيره من المؤلفين »

على أننا إذا وضعنا « ما كيافل » داخل نطاق أوسع من ذلك لوجب علينا أن نلاحظ أن عصر « ما كيافل » كان عصر الأحياء ، وما عصر الأحياء غير عصر بَعُثَتْ فيه الثقافة اليونانية و رُدَّت فيه الحقوق الى العقل الانسانى .

البحث والتنقيب

٦ — لقد وجهت القرون الوسطى كل جهودها فى سبيل تحقيق حياة جديدة تزرى بالحياة الدنيا والجماعة المدنية ، وحاولت أن تخضع الفلسفة للدين ، والدولة للكنيسة ، وعملت على أن تقضى على الثقافة الوثنية ، فكانت القاضية .

أما عهد الاحياء فقد حمل فى طياته طمياً جديداً ، سار مع تيار الحرية فانبت ثمرة طيبة ، ثبت أصلها فى العصور القديمة وترعرعت فروعها فى مختلف الأجواء ، فقد انبعثت دراسة العصور الأولى ، ولكنها دراسة لم تقتصر على مؤلفات وضعت خصيصاً لتدعيم الافكار المسيحية، بل امتدت إلى ماتناولته أيدى ايطاليا وتداولته من الكنوز العتيقة كلها ، فكانت دراسة نضجت معها طبيعة المدنية ، فاستفادت منها الانسانية مزايا لا يستهان بها .

طبيعة عمل « ما كيافل »

٧ — كانت هذه المدنية علمية محض. فالاحساس الدينى والمعنى الادبى تواريا. ولقد قال « ما كولى » إن هناك أعمالا تشف ذكاءاً فائقاً . وتتحدث عن مواهب عظيمة .ولكن قوتها مع ذلك كانت لاتلبث أن تتفكك إذا ما اصطدمت بالاخلاق الطيبة . رغماً من أن هذه الأعمال كانت معتبرة أقوم وأثمن من آيات الشجاعة والتضحية التى لا يمكن أن تنهض سلطاناً على عبقرية جدية . أو هبات عقلية متينة والتاريخ ليس إذن كما كان فى عرف القرون الوسطى عملا من أعمال القدرة الألهية التى كان الذكاء الانسانى والارادة الانسانية عاجزين بجانبها ولكنه كان من عمل الانسان . ولهذا فان « ما كيافل » ألقى مسئولية الحوادث السياسية على عواتق الرجال الذين كانوا على رأس الدولة .وكان عليهم أن يحققوا سلامها بأى ثمن .وفضلا عن هذا فانه قد اعتمد على الظروف إعتماداً عظيما. ولكن سبب هذا الاعتماد يرجع إلى اختيار الوسائل .

أما أن هذه الظروف كانت تتجه فى سبيل تاريخى خاص وقف فيه الانسان مقوداً أكثر منه قائداً . فهذه نقطة قد تجاهلها « ما كيافل » ،فظهور فكرة تمثيل الشعب . والرقى المستمر الذى طرأ على التجارة والصناعة . والتيارات الدينية . وطبيعة البلاد . والجو . وأشكال النظام الملكى . كل أولئك كان من العوامل التى

لم يحفل بها « ما كياڤل » أو يأبه لها و يعرها أى التفاتة . فدراسة الازمان القديمة التى استعار منها أغلب علمه لم تكن لتهديه من هذه الناحية. وهذا مايبين لنا السبب فى أن « ما كياڤل » قد درس السياسة فى صورة فن أكثر من دراسته إياها فى صورة علم . بل إنه لم يعامل السياسة كفن . و إنما اعتبرها فنا خاصاً . ولما كان غرضه قد انحصر فى تأسيس سلطة متينة مستقرة دائمة فقد استخدم كل شىء لتحقيق هذا الغرض، حتى الدين وحتى الأخلاق .

علة سياسة ما كياڤل

٨ — لم يكن فى الوسع غير هذا . ولكن الواجب يقضى بالبحث عن علة هذه السياسة التي استحلت كل شىء فى سبيل تحقيق الغرض السياسي .

إن الغرض السياسى الذى تابع « ما كياڤل » العمل له هو الحصول على السلطان دون تحقيق أى ثقافة . فأمام إصابة هذا الغرض رأى «ما كياڤل » أن يدوس الحق والآداب والخلق والدين . و إذن فسبب وجود الدولة هو ما يجب أن يكون موضع العناية و بث الدعاوة دون أى سبب آخر . ومتى تم التسليم بصواب هـذه النظرية وجب التسليم أيضاً بالمثل البريطانى القائل : « ليس فى السياسة جريمة . و إنما هناك أخطاء جسيمة .» ولقد أيد التاريخ هذا الرأى . فلويس الحادى عشر لم يبق على شىء فى سبيل تدعيم السلطة الملكية . أما هنرى الرابع فقد صرح بأن باريس تساوى حقا التضحية الدموية والجسدية» وأما كروميل فقد استحل دماء الارلنديين وأموالهم ثم أجلاهم عن ديارهم ألوفاً ألوفاً . وأما فردريك الا كبر ونابليون فانهما أقاما الدليل على سوء نيتهما وهما يعملان على توسيع سلطانهما . وفضلا عن هذا فان الما كياڤلية لم ينحط قدرها اليوم بقدر ما انحطت وسائلها . فتدعيم السلطان ونشره . والميول الاستمارية لايمكن متابعتها إلا إذا أغفل الساسة كثيراً من الحِكَم الادبية والخُلقية وأغمضوا الجفن على عدد لايحصى من الجرائم الوحشية .

فای حکم یجب أن نصدره علی کل ذلك ؟ إن الواجب یقضی علینا بان نمقت هـذه التطبیقات بشرط أن لانعتبر السلطان غرضاً من أهم الأغراض السیاسیة وأولیاتها وأن نضعه فی المستوی التالی لمستوی الغرض الثقافی من قیام الدولة

فالنقد الذی نستطیع أن نوجهه الی « ما کیاڤل » لیس من جراء النصائح البشعة التی دَوَّنها فی کتابه مادام الغرض الذی وضعه أمامه وسعی إلی تحقیقه هو إدراك السلطان ، وما دامت الاعتبارات الأدبیة تتواری حیث یسود غرض الحصول علی السلطان فیکون « ما کیاڤل » محقاً إذا هو نصح باستخدام کل الوسائط ، لأن غایته تبرر کل واسطة ، کما یکون محقاً أیضاً إذا أشار علی الأمیر « لورنزو » بأن من الضرر الـکف عن استخدام کل الوسائل حتی الوحشیة منها مادامت تمکنه من تحقیق غرضه ، فالخطأ الذی یرتـکبه أغلب الناس هو فی أن یسلکوا سبیلا وسطاً ، وفی ألا یتجردوا تماماً من روح الخیر أو روح الشر ، ولـکن النقد الذی یوجه إلی « ما کیاڤل » یرجع الی أنه أغفل تماماً غرض الثقافة فشط شططاً بعیداً .

فاذا ما جعلنا الغرض من الدولة هو الثقافة کان من الضروری تدعیم سلطان الدولة ،و إنمائه ، بشرط أن یکون هذا الغرض الأخیر محدوداً بتبعیته للغرض الثقافی، و إذن تـکون الأغراض الثقافیة هی وحدها التی یجوز لها أن تبرر سیاسة القوة .

علی أن هذا الغرض الثقافی یحتم تحدید الوسائل التی یمکن أن تستخدم لتنفیذ سیاسة القوة ، ولما کان الغرض الثقافی قد تفوق والحالة هذه فلامناص من وضع قیود تجد مبررها بلا مراء فی الغرض الثقافی ذاته ، وهذا ما یتجلی فی تنظیم الحرب.

ومما لاشك فیه أن رقی القانون الدولی قد تم فی الوقت الذی استولت فیه الدول علی السلطات ، و بدأ فیه العالم یعنی برفاهة الشعوب ، وهـذا المیل الذی رغب فی ترکیز السلطان ترکیزاً مستمراً قد ظهر الآن فی ذلك الجنوح الذی تولد فی نفوس الشعوب وجعل یدفعها شیئاً فشیئاً نحو تحطیم سیادة الدول،وسلـکها أعضاء فی جماعة أوسع نطاقاً ، وأوفر تهذیباً ، وهکذا نری القانون یتدخل تدخلا عمیقاً فی

تنظيم القوة الدولية كلما انتقل الغرض الثقافى من الدولة البسيطة الى طائفة الشعوب العريقة فى مدنيتها ، ويكفى الآن أن تكون الفكرة وجدت ، إذ لامناص من أن يعمل الزمن عمله على التعاقب .

فاذا كان من المتعذر الى حد ما أن نلوم « ماكيافل » على الخطأ الذى أشرنا اليه ، فهذا أمر معقول بذاته ، نظراً لأن العمل على تركيز السلطان فى زمنه قد وقع فى كل مكان عن طريق محو النظام الاقطاعى وحصر وجود الدولة محل هذا النظام ظاهرة فى مظهر السلطان ، وسنرى أثر مؤلفات ماكيافل فى علاقات ما بين الدول عند الكلام عن رد فعل التطورات التى طرأت على نظرية الدولة فى القانون الدولى

وإذن يحق لنا بعد ماتقدم أن ننتقل الى الناحية الاجتماعية والسياسية والتاريخية لنرى كيف عمل المؤلفون فى سبيل الكشف عن طبيعة الدولة ، والاعتراف بأنها صاحبة السيادة .

ب — النقطة الاجتماعية السياسية القانونية

٩ — ازدهر علم الاجتماع خلال القرون الوسطى ، ويرجع الفضل فى ذلك الى أفكار « توماداكان » ، ولكن هذا العلم ما فتىء آخذاً فى الارتقاء والنمو ، حتى لقد بلغ الذروة فى القرن الثامن عشر ، وما قدمنا من ملاحظات موجزة يكفى لبيان فكرة عامة عن هذا العلم ، ولكن اذا كان علم الاجتماع قد أدى الى تكوين فكرة عملية عن الدولة خلال القرون الوسطى ، فانه مع ذلك لم يصل الى تحديدها فى جلاء ، وكل ما يجوز قوله فى هذا الصدد هو أن هذه الفكرة كانت كامنة فى أعماق الكُتّاب والمؤلفين دون أن تظهر فى قالب صحيح كامل يلقى الى الروع أن هناك ضميراً تكون تكويناً حقيقياً نستطيع أن نسميه ضمير الدولة ، ولكن عند ما أطل على العالم عهد الإحياء ارتقت فكرة الدولة رقياً كبيراً ، ولكنها عادت ادراجها ،

وتراجعت تراجعاً ضاراً ، ولنبدأ بالكلام عن ظاهرات فكرة الدولة فى ذلك العهد.

الظاهرة السياسية الاولى

ضياع الاخلاق

١٠ — كانت البحوث الفكرية فى عهد الإحْيَاء قوية ، ولكنها بقيت هادئة بوجه عام ، غير أنه كان هدوء كهدوء سطح البركة جميل رائع صاف صفاء السماء ، أما التطلع الى العلم فكان تطلعاً حماسياً أثارته غيرة خاصة ، تراها أحياناً متطرفة ، وأحياناً مندفعة كالسيل العرم ولكنها لم تكن متشاكلة ، فعقل الكاتب أصبح مناضلا مهاجماً ، وشهوة البحث والتنقيب أخذت مكانها وهى متأثرة بجاذبية الهجوم ، وغل النضال ، وحماقة الاجتهاد ، فأصبحت مهمة الجهود ، ورسالة الجهاد ، إحكاماً فى المغالاة ، وتأنقاً فى الاغراق ، حتى استغلق البدهى ، وارتج ماسلم به ، ونسى أن تشاكل الآراء وتشابهها مهد الحقيقة ، واستمسك الناس بالخضوع لتحزب صُلب ، وتعلقوا بالاستسلام لعنت عز الاقلاع عنه ، مهما كانت حجة الذين بصّروا بوخامة عاقبته

ومع كل ما فى ذلك من خسارة فقد تحمس عصر الاحياء حماسة ذهبت الى حد التملق بالعصور القديمة ، وبخاصة عصر الرومان ، ولقد أعجبت عقلية هذا العصر بالعصور القديمة إعجاباً حال دون تقدير القرون الوسطى ، وما تفوقت به على ما تقدمها من عصور ، فكان الاندفاع فى سبيل السرف المخطر .

ولكن لا مراء فى أن الظلم مرتعه وخيم ، ذلك بأن اكتشاف مؤلفات الأقدمين ، ودراسة تعاليمهم الاستبدادية كان الى حد بعيد أثراً من آثار رجال الكنيسة ، ولكن الكنيسة التى استعارت من المدنية الرومانية أهم مبتدعاتها ولاسيما القانونية التى تقدم بيانها ، وعاونت معاونة كبرى فى صيانة نفوذ الثقافة اللاتينية واليونانية قد شعرت فى سرعة بان حركة الإحْيَاء قد اتجهت ضدها وشنت الغارة عليها ، وحاصرتها ، وضيقت الخناق عليها ، حتى تكتسح سلطانها ، وتقوض بنيانها ،

إذ جاءت هذه الحركة العلمية على المشاغل الدينية رويداً رويداً ، ورأى البعض أن يأتى على المشاغل الأدبية والخُلُقِيَّة من قواعدها شيئاً فشيئاً ، ولقد لاحظ (المسيو بول جانيه) فى كتابه (تاريخ علم السياسة جزء ٢ ص ٤) أن النتيجة الثانية وهى القضاء على الأخلاق والآداب ترتبت منطقياً وضرورة على النتيجة الاولى وهى القضاء على الكنيسة ، إذ قال « فالدين لم يكن منفصلا عن الاخلاق خلال القرون الوسطى ، والسلطة الدينية كانت وقتئذ تطلب السيطرة السياسية باسم الأخلاق ، ولما هُزِمت فى هذا المضمار ، والقت سلاح النضال ، اضطرت فى اللحظة الأولى الى أن تسقط والاخلاق معها ، ولما بقيت السياسة قائمة وحدها فى الميدان ، واقتصرت مهمتها على رعاية مبادئها الخاصة لم ترفع سوى عَلَم الغلبة والتفوق سطرت فيه كلمات القوة والخداع والمكر ، ولما تخلصت السياسة من نير غير مرغوب فيه ، وهو نير الاخلاق تحررت من جميع القيود ، وكانت هذه سياسة القرن الخامس عشر التى أذاع « ما كيافل » نظرياتها فى الخافقين »

ولقد انتهى عصر الاحياء تدريجيا الى عقيدة جعلت تتخلص من الدين شيئاً فشيئاً ، الى أن أصبحت عقيدة علمانية محض ، ثم تطرفت هذه العقيدة فى هذه السبيل الى أن أعلنت العداء على المسيحية ، وشنت الحرب على الآراء القديمة ، فكان « ابرازم » (Erasme) « ورابليه » (Rabelais) سفيرى « الفكرة الحرة » او زعيمى الملحدين ، وان اقتصر الحاد « ايرازم » على بعض النواحى.

الظاهرة السياسية الثانية

الالحاد ومدنية العصور القديمة

١١ — مالت فكرة عصر الإِحْيَاء نحو العلمانية ، ومقاومة الدين ومحاربته ، بل مالت إلى الالحاد ، وهذا الجنوح ، مضافاً إلى التحمس لمدنية العهود القديمة قد كوَّن الظاهرة الثانية لسياسة هذا العهد ، وهى كالظاهرة الأولى قد تكون مصدراً للخير كما قد تكون مصدراً للشر فى وقت واحد ، واليك تعليل هذا مادام الموضوع درس تطور فكرة الدولة وتقلباتها .

أما أن هذه الظاهرة مصدر خير فلأن تعليل كل شيء بأنه صادر عن العمل الألهى كان أمراً ميسوراً وسهلا ، ولكنه كان كذلك لدرجة لاتغرى كثيراً من علماء الاجتماع على الخلط بين الأفكار السامية والملاحظات العلمية ، وهذا مارأى فيه القديس « توما دا كان » واسطة لوقف حركة العلم ، على عكس ما رأى كثير من الفلاسفة من إمكان الجمع بين الدين والعلم باعتبار أن كل منهما يعمل على كشف الحقيقة ولذلك لامناص من أن يتقابلا عندها .

وأما ان هذه الظاهرة مصدر شر فامر لامناص من التسليم به ، مادامت السياسة تلتجىء على عجل إلى الاسراف فى السلطة ، ولما كانت السياسة اللادينية تتخطى الحدود ، فانها تسف حتما بالعقل الانسانى إلى مستوى المشاكل المادية المحضة وتتجه فى سبيل النظريات الخطرة الخاطئة التى تستمر نتائجها خلال قرون عديدة بحكم عمل هذه السياسة على تأييد سلطانها فى استمرار .

مذهب العلمانية

السعادة المادية أساس الدولة

١٢ — لقد تجلى مذهب العلمانية أولا فى النظريات الخاصة باصل الدولة حيث ظهر العمل الألهى على أنه السبب والمحرك ، ثم استعيض أحياناً عن هذه النظريات بنظرية العقد الاجتماعى التى سهلت بطريقة خطرة ذيوع الفردية والاستبدادية التى سنخوضهما فيما بعد ، وفضلا عن هذا فان الجنوح الى استئصال شأفة الدين من الدولة قد تمادى الى أن ظهر فى سبب قيامها ، ولقد قال « أوتوفون جييرك » فى كتابه ص ٢٦٠ وما بعدها ، « ولقد أثرت العصور القديمة حتى حملت الناس على أن يروا ، أن الغرض من الدولة هو ضمان أساس السعادة والفضيلة ، وتحقيق المصلحة العامة ، وتكوين الخلق القومى » ، ومما لاشك فيه أن حدود هذه المهمة هى فى رسالة الكنيسة ، كما كان شأنها فى الأزمان العتيقة ، ولكن تيار المطالبة بميدان خاص

بالدولة ، واستقلال سياسى تام داخل الميدان الدينى والميدان الُخلقى ، قد قوى شيئاً فشيئاً ، حتى رأى البعض أن هناك ُخلقاً علمانياً مدنياً ، وسنرى فيما يلى التغيير الذى طرأ على القانون الطبيعى حتى تلاءم وهذه المشغولية .

ولكن مؤلفين آخرين افتأتوا فى الوقت نفسه افتئاتاً جسيما على الاختصاصات التقليدية للكنيسة ، الى حد الزعم بتحرير الدولة من كل قيد دينى ، وهذا التحرير مضافاً الى الاستقلال الروحى للدولة قد انتهى فى أحوال كثيرة إلى كشف تسلط المبادىء الأدبية والُخلقية ، والى إسناد حق اختيار القاعدة الخلقية والأدبية التى يسير الانسان على مقتضاها الى إرادة كل فرد ومشيئته ، ومعنى هذا تمكين الانسان من أن لا يختار له أى قاعدة ، واذن صار السبب النهائى لتكوين الدولة مجرد حصول الفرد على السعادة المادية ، وفى هذه السعادة المادية تجد الدولة ما يبرر حقوقها و يحددها ، ولما كانت المسألة قد أصبحت مسألة رفاهة ومتاع ، فقد طالب المؤلفون بأن يستلهم القانون العام العقل الانساني ، دون أن يستوحي القواعد الدينية أو الافكار السامية التى اعتبرت وكأنها سقطت بالتقادم ، كما هو شأنها فى العصر الحاضر .

ما كياڤل أيضاً

١٣ — فاذا نحن علمنا أن السعادة المادية كانت أساس علم الدولة فى عهد الإحياء استطعنا أن نقرر أن « ما كياڤل » كان أصدق رمز لكُتاب هذا العهد من الناحية المادية .

على أن ما كيافل كان له جوانبه الحسنة ، وجوانبه السيئة ، وهذا يعلل السبب فى أن البعض قد تحمس له من نواح ، وأن البعض الآخر قد أغرقه فى القاذورات ، وفى الحق إنه لجدير بهاتين المعاملتين المتعارضتين رغم العذر الذى التمسه له « ما كولى »

و يظهر أن المسيو « پول چانيه » قد تغالى فظلم الكُتَّاب السابقين على « ما كياڤل » واللاحقين به عندما قرر فى كتابه (ص ٥٩) أن « ما كياڤل » « أسس علم السياسة

العصرى » وأنه « أول من عالج السياسة العملية ، وأحل دراسة الوقائع وتحليلها محل مناقشة النصوص والادلاء بالبراهين التى لم تدعمها خبرة سابقة » ، و إذا كان فى هذا التقدير شطر كبير من الحقيقة ، فمن اللائق بالناقد اللبق أن يستخلص من « ما كياڤل » طريقته العلمية ونظريته ، لأنه نموذج حسن جداً من ناحية الطريقة العلمية ، وجدير بأن يحتذى فى هذا السبيل ، إذ تناول نظريات القرون الوسطى بالتحليل ، وأقصى عنها ما سقط بالتقادم ، وفصل السياسة عن الدين ، وجعل من السياسة علماً قائماً على الملاحظة ، أساسه التاريخ ، وعلم النفس بصفة خاصة ، فما هو « خالد » من كتابه « الأمير » و « خطبته عن تيت ـ ليف » ، هو كما قال « بودريار H. Baudrillard » فى كتابه « جان بودان و زمنه » (ص ٢٠) : « التمكن من معرفة الأسباب الجديدة القوية التى ارتبطت بالفكرة والحرية والوصف الصحيح للناحية المصلحية الشريرة فى الانسان ، وفيما يتصل بالانسان من الأشياء » ، ولقد بقى « ما كياڤل » من هذه الناحية « حاكم هؤلاء الذين ناهضوه وسيدهم » حقاً كما قال « پول چانيه » (ص ٦٠) ومن الممكن فوق ذلك أن نقول إن ما كياڤل قد أسس مبدأ الاختبار السياسى ، وأثر فى خلفائه تأثيراً عظيماً ، ولاسيما فى المؤرخ الايطالى الشهير « فرنسوا غيشاردان F. Guichardin » (١٤٨٢ — ١٥٤٠) وفى پ . پاروتا P. Paruta وفى بوتيرو Botero ، ولكن من الواجب أن نكرر هنا أن ما كياڤل قد اعتبر السياسة فنًّا أكثر مما اعتبرها علماً ، وهذا ما حمله على أن يرى الغش والخداع والكذب وحتى الوحشية وسائل منتجة نافعة مع أنه لم يبرر استعمالها على نقيض ما أسند اليه .

الظاهرة السياسية الثالثة

استبداد الدولة ومركزية سلطتها

١٤ — وهناك طبيعة جوهرية أخرى لعلم الدولة فى عهد الإحياء ، وهى ظاهرة

الجنوح الى الفردية ، و بالتالى الى استبداد الدولة ، وهذا الجنوح الممقوت قد استلهم العصور القديمة ، ولكن من الواجب ألا نبالغ فى قيمة « الفردية Individualisme » ، إذ معناها فى عصر الأحياء ليس هو معناها فى عهد الاصلاح الدينى ، ولا فى عهد الثورة الفرنسية ، و إن كانت الفردية فى عهد الإحياء قد انطوت على نبت من الفكرة الصحيحة .

ولقد جاءت هذه الفردية فى عهد الإحياء كرد فعل ضد العقيدة الاجتماعية التى سادت عهد الاقطاع وكانت جليلة بمبدئها ، عقيمة بعملها وثمرتها ، لأن التطبيق أفسدها ، وأدى بها الى سرف عظيم الخطر .

لم يتصور عهد الأحياء قيمة الفرد وهو فى حالة العزلة التامة بعيداً عن حظيرته الطبيعية وهى الأسرة ، ولم يفكر هذا العهد بنوع خاص فى تحرير الفرد من الصلات التى صدرت عنها قوته وهى علاقاته بالطوائف ، ذلك بأن الاهمال فى تلك الفترة قد وصل الى أن تناول من النواحى الاجتماعية العناية بجميع الطوائف المختلفة التى انسلك فيها الفرد عضواً بدافع حاجاته ومصالحه وذوقه الخاص ، فازدادت هذه الطوائف بحكم هذا الاهمال التام اتساعاً حتى صارت أداة حماية قوية منتجة للفرد ، ثم أصبحت فيما بعد وسيلة للوساطة بين الدولة والفرد .

ولقد أهملت العناية بالوظيفة الاجتماعية والسياسية لهذه الطوائف ، مع أن مزايا هذه الوظيفة كانت من أجل المزايا التى تعين على تكوين نظرية الدولة ذاتها تكويناً تاماً ، و إذا كان « جان بودان » قد اعترف بأن « الهيئات والجماعات » وجدت قبل الدولة وتمتعت « بحق الانتساب الى طائفة مشروعة » فانه قد سلم فى الوقت نفسه بجواز تبعية حياة هذه الهيئات والجماعات « لسلطة صاحبة سيادة لا يمكن أن تقوم هيئة دون إجازتها » .

ففردية عهد الاقطاع كانت على الراجح فردية غير مباشرة ، ولا تنطوى بالدقة على الاشادة بحقوق الفرد الانسانى ، بقدر ما تنطوى على تبعية الجماعات تبعية وثيقة

لكل من قبض على زمام السيادة ، ولذلك انتهى الأمر الى الاعتراف لمن باشر السيادة بحق التصرف فى هذه الجماعات وفاق مشيئته .

وهنا نلمس الخطر إذ نرى الفردية المشروعة التى تأسست على النظرية المسيحية ، وهى النظرية التى أفاضت على الانسان رداء الكرامة الكبرى ، قد أخذت تنمو طبق تأويل ضيق خاطىء ، وأدت منطقياً الى نظرية الذرات الاجتماعية من جهة ، والى استبداد سلطة الدولة وحصر السلطات العامة بين أيدى الحكام الذين انتصروا نهائياً بفضل نظرية الاستبداد المستنير ومبدأ تسلط الدولة على كل شىء من جهة أخرى.

وسنرى فيما بعد كيف عمل نفوذ الفقهاء والمشرعين فى هذه المركزية بشدة حتى تمكنوا من اقتياد فكرة الدولة فى أتعس الطرق ، باستغلال القواعد الرومانية المتأنقة فى استبدادها ولاسيما قواعد القانون البيزنطى .

ولكن هذ التحليل لا يدعو الى أن نستخلص حكما قاسياً على عهد الإحْياء ، فاذا كنا قد استرشدنا بالتاريخ ، عند ما أشرنا الى خطر الجنوح الذى أدخله هذا العهد على فكرة الدولة فان من العدل أن نقرر هنا أن الرغبات التى انطوى عليها هذا الجنوح لم تتحقق .

فكثير من المبادىء السياسية كالحرية والسلطة ، والمساواة ، والفردية والطباق (Hiérarchie) الاجتماعى والادارى كان ولا يزال كالعقاقير الطبية السامة ، فهى إما أن تكون منقذة شافية ، و إما أن تكون قاتلة مميتة ، تبعاً لنسبتها الى تركيب الدواء ، وكذلك كان شأن النبت الجديد الذى جاء به عهد الإحْياء ، أو البذور التى نمت فى أيامه ، إذ بدأت تعمل عمل الخميرة فى العجينة ، ولذلك نستطيع أن نجهر بأن عهد الاحياء كان مرضياً للعقل الانسانى فى ناشئته الأولى ، ولا سيما من ناحية فكرة الدولة ، واذا كان أمد هذه الناشئة لم يطل حقاً ، وانتهى الى حال محزنة خلال عاصفة من تشنجات فاتحة عهد الاصلاح الدينى ، فان أهمية هذه الناشئة كانت جليلة من الوجهة العلمية ، إذ شهدت ظهور أندر الاعمال الجيدة ونعنى به ذلك المؤلف

الذى أخرجه « بودان » فى ستة كتب باسم الجمهورية ، واذا كنا قد أشرنا فى مواطن كثيرة الى هذا الكتاب الذى يعدونه بحق سيد المؤلفات ، فان الواجب يقضى أن نعود اليه فى مواقف أخرى .

آراء جان بودان

الاصطلاحات العلمية

١٥ — كان أول عمل من أعمال « بودان » هو وضع الاصطلاحات العلمية ، وليس هذا بالفضل اليسير اذا علمنا قيمة التحسين الذى طرأ على هذا الموضوع حتى الآن

لقد ابتكر « بودان » اصطلاحى الدولة والسيادة ، رغما من أن المعنى الذى قصده بكلمة « جمهورية » هو معنى كلمة دولة ، لأن هاتين الكلمتين مترادفتين فى نظره .

واذا كان هناك تشاكل بين الكلمتين ، فيجدر بنا مع ذلك أن نبين الفارق الطفيف بينهما فالدولة فى رأى « بودان » هى السلطة صاحبة السيادة بالاشتراك مع القانون الاساسى وما يترتب عليه من تعدد السلطات ، مع العلم بأن القانون الاساسى هو قاعدة السيادة ، أما معنى جمهورية فأوسع إذ تنطوى على فكرة الجماعة والطائفة اللتين يذكرهما بطريقة مباشرة ، (راجع بودريار — بودان و زمنه ص ٢٢٨)

على أن فى الوسع أن نأخذ على بودان خلطه الدولة بالسيادة ، ولكن من الواجب أن نوجه اليه هذا اللوم فى شىء من التواضع والقناعة أيضا ، لاسيما اذا علمنا ان معنى الدولة قد زاد غموضاً فى أيامنا الحاضرة عنه فى أيام « بودان » ، بسبب المعانى المختلفة التى عارضت الفكرة الأصلية منها .

طريقة « بودان » العلمية

١٦ — وهناك ما يمكن أن نسميه طريقة « بودان » العلمية ، ولقد كان هذا الفقيه أسمى من « ما كيافل » رغم أنه لم يكن له منهاج لتنفيذه ، واذا كان « بودان » قد استعان

بافكار « ما كياڤل » الى حد ، فهو الآخر قدبدأ بدراسة الطبيعة البشرية وطبيعة التاريخ فى آن واحد ، ولقد ساعده على هذه الدراسة الطبيعية المزدوجة رسوخه فى العلوم رسوخاً عظيما ، ولكن بينما كنا نرى « ما كياڤل » يعنى على الخصوص بالتطبيق و يتعلق بالتجاريب والاختبارات دون العلوم والمعارف كان بودان يبحث عن القوانين السياسية العامة وفاق تجليها فى مختلف الأزمان والأماكن ، وهذا من أهم المواقف العلمية التى يجب أن نضيف اليها نظرية الأجواء التى تكلم عنها بودان قبل منتسكيو

تحوير القوانين العامة إلى خاصة

١٧ — ولبودان فضل آخر ، فقد عرف أن من الجائز تحوير القوانين العامة حسب العصور و وفاق طبائع الشعوب ، ولاحظ أن فى الوسع ايجاد علوم سياسية خاصة بكل بلد إلى جانب علم السياسة العام ، وهذا ماقام به الفيلسوف السويسرى الالمانى « بلونتشلى » فيما بعد .

إنتصار « بودان » للأخلاق

١٨ — ولسنا بحاجة الآن الى الكلام عن رأى « بودان » فى العائلة ولذلك نكتفى بان نقول إنه لم يقاوم اسراف الميول التى تحكمت فى عصره فى ميدان فكرة الدولة وحده ، ولكنه قاوم أيضاً كل عمل يرمى الى اضعاف الاخلاق الخاصة والعامة ، فاذا نحن نظرنا اليه من هذه الناحية حكمنا بأنه خصم عنيد، وعدو « لما كياڤل » لدود مريد .

الوطنيون قوامون على أولياء الأمور

١٩ — ولاحظ « بودريار » أن « بودان » أيد « حق السلطة فى مقاومة جميع بذور الاضطراب والفوضى » ، (ص ٢٤١) غير أن « بودان » قد فهم هذا الحق كما يفهمه كل إنسان راجح العقل ، ناضج الفكر ، نفاذ البصيرة ، فقد أدرك السلطة على أنها أسمى من ولى الأمر ، وإن كانت مما يزاوله ولى الأمر ، وإذا كان من

الجائز أن يشط ولى الأمر عند استخدام هذه السلطة أو يخطىء ، فان الواجب يقضى على الوطنيين أن يردعوه ويقوموه .

المصلحة العامة

فوق ارادتى ولى الأمر والشعب

٢٠ — أذاع « بودان » عن الدولة تعاليم انطوت على كل ما هو جوهرى فى أفضل النظريات العصرية ، فتعريف الجمهورية الذى فكر فيه طويلا ، وحلله تحليلاً عميقاً ، قد تركزت فيه أهم فكرة جوهرية من الدولة ، اذ رأى أن «قاعدة» الدولة هى المصلحة العامة التى لاتفسير لها إلا ما ينطبق والعدالة ، والعدالة تتطلب ضرورة استقامة الحكومة ، ولقد ارتكن بودان فى مواطن عديدة من حياته على هذه المبادىء الجوهرية وعمل على نجاحها حتى ولو تعارضت آراؤه مع آراء حاميه الملك هنرى الثالث ، وهذا الخلاف هو ما يحملنا هنا على أن نشير الى موقف من أجل مواقف « بودان » وأشرفها .

لقد طلبت الحكومة من ممثلى ونواب « بلوا » فى سنة ١٥٧٦ اقرار حق الملك فى النزول عن جزء من أملاكه لدولة أخرى، فأبان « بودان» خطر هذا الطلب على مصير البلاد ، وشرح نتائجه الوطنية المنكودة ، وما يترتب عليه من ابهاظ الخزانة العامة ، ولقد علل « بودان » ذلك بأن لاضرورة فى حالة كهذه تُلجىء الملك الى الحصول على توكيل صريح من الاقاليم لاقرار هذا النزول ، « ولو أرادت الاقاليم نفسها أن تنزل عن جزء من أجزائها لوجب العدول عن اتمام هذا النزول مراعاة للمصلحة العامة » ، وإذن يجب أن نعجب بفكرة « بودان » وحزم عقيدته التى أوحت اليه أن يحل المصلحة العامة فوق ارادة ولى الأمر ، وارادة الشعب مصدر السلطات جميعاً ، وفوق هاتين الاراتين مجتمعين اذا كانت شهوة الفائدة العاجلة وقوتها تحيطان المصلحة العامة الدائمة للبلاد بخطر توجيه المصلحة القومية فى سبيل الفائدة الوقتية المتعارضة والفائدة المستمرة .

تحديد السيادة

٢١ — وقد يكون « بودان » أول من حدد طبيعة سلطة الدولة ، أى قد يكون أول من حدد السيادة تحديداً استمر العمل به الى أمد بعيد ، أو صار نهائياً، فالسيادة فى رأيه هى القرار النهائى الذى لا نقض له ولا ابرام ، ومن الواجب أن تكون مطلقة ودائمة ، رغماً من أنها محدودة بالعدالة ، والقوانين الألهية ، وهذا التحديد الذى دخل على الفكرة قد مكن المؤلفين الذين أعقبوا « بودان » من دراسات عميقة ، وليس من المهم بعدئذ أن يكون « بودان » قد أخل أحياناً باتباع ما وضع من تعريف ، أو يكون قد ارتكب خطأ وشططاً سواء بالنسبة للسيادة ، أو تلقاء الزعم القائل بملكية السيادة ، فكثير من علماء الاجتماع فى القرون الوسطى قد أخطأوا تلقاء فكرة الدولة ، ولذلك فلا داعى للدهشة من أن نرى مثل هذا الخطأ فى فكرة « بودان » ، وإنما فضل « بودان » الاكبر فى أنه أول من حارب النظريات القديمة رغماً من أنه لم يصل الى الغرض النهائى من حربه .

التفرقة بين الدولة ورئيسها

٢٢ — ولقد تسلطت العصور القديمة تسلطاً قويا ، ومغايراً للمنطق فى آن واحد ولذلك فان « بودان » كان من بين الذين كانوا أول من لاحظوا « أن دولة الجمهورية مختلفة عن حكومتها وإدارتها ، » (راجع الجزء ٢ فصل ٢ من الجمهورية — لبودان) ثم استخلص من هذه الملاحظة نتائج مفيدة ، فلقد كانت روما والقرون الوسطى لا تعرف تماما كيف تفرق بين الدولة ورئيسها الظاهر ، وللمصدر كتاب « الجمهورية » سهل بيان هذا الفارق فى جلاء ، ولكن هذا الفارق لم يكن اجباريا ، رغما من ذيوع العمل به فى المانيا حيث كان « الأمراء يعترفون فى اليوم التالى لانتخاب الأمبراطور بأنهم يتلقون دولهم من الأمبراطورية دون الأمبراطور ، رغماً من أن هذا الاعتراف

كان يجرى فى حضرة الأمبراطور ، و بين يديه » (الجمهورية — جزء ٢ فصل ٧)

ولقد أصبحت النظريات السياسية بعد « بودان » أسلحة فى أيدى مختلف الاحزاب، ولذلك فانها قد فقدت اتزانها فخرت قواعدها ، ولكن فى الوسع أن نستخلص من الانقاض كنوزا غنية ، واذن حق أن ننتقل إلى عهد الاصلاح الدينى .

الفصل الثالث

عهد الاصلاح ونتائجه

العقيدة المسيحية مصدر الاصلاح

١ — والآن نتكلم عن عهد الاصلاح الدينى ، وهذا الوصف الذى اقترنت به كلمة « الاصلاح » تكشف لنا وحدها عن طبيعة الحكم عليه وطريقته ، فمهما كانت النتائج السياسية والاجتماعية التى ترتبت على ثورة القرن السادس عشر فان العقيدة المسيحية كانت مصدرها .

ولئن كانت بداية عمل الاصلاح الدينى قد تمت على أن هذا الاصلاح ثأر للروحية المسيحية من الزمنية التى أدت باعتراف المؤرخين الكاثوليك الى تدهور الكنيسة ، فان موضوع الثأر للروحية من الزمنية قد تجلى أخيراً فى كتاب الفلسفة الجديدة للتاريخ العصرى والفرنسى ، للمسيو رينيه جيلوان .

(**Philosophie nouvelle de l'Histoire Moderne et Française par René Gillouin**).

إن هذا الثأر هو المعنى العميق للاصلاح الدينى ، « فى الوسط الكنسى الذى هاجمه الفساد و بيع الذمم والأوهام والترهات ، ولكنه مع ذلك لم يُحْرم رجالا أوتوا نفوساً كبيرة وصبراً على المكاره فى انتظار حلول أيام أفضل ، قد رأينا « لوتر » (**Luther**) وغيره من بعده يكتشفون فى الانجيل ، و بخاصة فى تعاليم بولس كل

ما للمسيحية من قيم جوهرية ، ويعملون على أن يردوا المسيحية هذه القيم ، ولكن مما لا شك فيه أن عناصر إنسانية سارعت الى الامتزاج برأى المصلحين والاندماج فى موضوع إلهامهم ، ولذلك فان عملهم قد انطوى على شىء من الضعف والخطأ ، وإذا كانت دعامات أوروبا قد تزعزعت فى مستهل الأزمان العصرية ، وكان أثر هذه الهزة لا يزال قائماً ، فان ذلك راجع بلا مراء الى أن ضمائر بعض الرجال قد تدخلت فى مأساة روحية ، ثم انسلخت عنهـا بعد أن اكتشفت فى التبعية التامة للمولى جل جلاله سر حرية أدبية تمخضت فولدت جميع الحريات العصرية » (راجع مارك بونيير — Marc Bogner — الاصلاح الدينى والقانون الدولى — جزء أول سنة ٩٢٥ من مجموعة دراسات أكاديمية القانون الدولى — ص ٢٥٧) .

فالاصلاح الدينى كان إذن ثورة دينية ، ولقد ترجمت نظرياته الكبرى عن تجربة روحية متشعبة المناحى والوجوه ، ومهما كانت النتائج السياسية والاجتماعية التى ترتبت على هذا الاصلاح فقد جاءت نتائج لموقف المصلحين تلقاء الكنيسة ، ونظرياتهم التي انطوى عليها إيمانهم .

أساس الاصلاح

٢ — أساس الاصلاح مبدآن — : هما قوة الايمان وسلطان الكتاب المقدس

ا — قوة الايمان

٣ — من الواجب أن نلاحظ هنا أولا ان لفت نظر المسيحى الى ايمانه بصفة خاصة ، أى لفت نظره الى أن الاحساس الذى يشعر به و بفضله تؤدى رحمة الله وارشاداته عملها فى حياة هذا المسيحى ، هو لفت نظر يعتبر من شئون الاصلاح التي تفضى الى تحوير عميق فى الموقف النفسى وتتناهى الى تحمل مسئولية الاعمال دون تدخل القسيس ، ولقد لاحظ العميد « دومرج » (Le doyen Doumergue)

إن لفت النظر الى الايمان يؤدى لزاماً الى وجود بذرة من النشاط فى أعماق الحياة الادبية التي يعيشها المؤمن المسيحى ، (راجع كتاب بول دومرج — كالفان مؤسس الحريات العصرية ، — مجلة علم الدين والمسائل الدينية — سنة ١٨٩٨ ص ٦٨٨ وما بعدها) .

Cahvin fondateur des libertés modernes—Revue de théologie et des questions religieuses—1898 p. p. 688 etsuivants)

ولقدجاءت نظريةالا كايروس العالمى ، والقضاءوالقدر مما يزيد مع ذلك إحساس المسئولية تدعيما ، ويُظْهر فى الوقت نفسه أن الضمير واحد أصلياً بالنسبة لمختلف وظائفه.

ثم جاءت الحرية المسيحية نتيجة فرعية لسيادة الله المطلقة كما استفاد « لوتر » من تعاليم القديس بطرس ، ولذلك فان المصلحين قطعوا باسم هذه الحرية كل علاقة لهم بالكنيسة ، ومن المؤكد انهم لم يتنبؤوا بما انطوت عليه هذه الحرية ، وفاتهم أن الحريات الفكرية والاجتماعية والسياسية ، قد تولدت بصفة غير مباشرة عن الحرية الروحية ، ولعمرك إن هذه الحرية الروحية هى تلك التى اعتمد عليها « لوتر » و « كالڤان » فى مناضلة الكنيسة ومجاهدة نظرياتها ونظامها ، وفضلا عن هذا فان من السهل أن نثبت أن نظرية القضاء والقدر قد انطوت على السبب الدينى الذى أوجد هذه الحرية.

ب — سلطان الكتاب المقدس

٤ — إن سلطان الكتاب المقدس هو المبدأ الجوهرى الثانى للاصلاح الدينى وهو مبدأ يؤدى الى نتائج هامة ، فاحلال الكتاب المقدس محل القسيس يدعو فوراً إلى الاعتقاد بانه سلطة يجب على المسيحيين جميعاً أن يعرفوها ويدرسوها دراسة خاصة ، واذن حقت ترجمة هذا الكتاب الى جميع اللغات القومية ، وحق على كل مسيحى أن يعرف لغة بلاده ، ويحفظها بحيث يستطيع أن يقرأ الانجيل قراءة مفيدة ، وهذا ما يترتب عليه ضرورة ايجاد تعليم شعبى يدعو الى إيقاظ همة الشعوب وشحذها ، الأمر الذى يؤدى الى وجود آداب لغة قومية تساعد الشعوب على تقدير عبقرياتها وميولها .

الأثر السياسى للاصلاح الدينى

٥ — هذه بعض نتائج ترتبت لزاماً على الثورة الدينية التى هزت النفوس واذكت حرارتها خلال النصف الأول من القرن السادس عشر ، ومما لاشك فيه أن فى الوسع القول بانها كانت ثورة سياسية بقدر ما كانت ثورة دينية ، ولكن صبغتها السياسية التى لانستطيع أن ننكر أهميتها تتعلق بنوع خاص بما قام فى كل مكان تقريباً بين الكنيسة والدولة من خلط .

لقد كانت الدولة متفرعة عن الكنيسة ، ولذلك كانت الكنيسة تتدخل فى أعمال الدولة بلا انقطاع ، ولكن الاصلاح قلب هذه العلاقة ، إذا أدخل الكنيسة ضمن سياج الدولة وخول السلطة المدنية حق التدخل فى الشئون الدينية (راجع جزء ٩ ص ٨ من دراسة عن تاريخ الانسانية للوران (L'aurent. — Etudes sur l'histoire de l'humanité) .

ولقد أبان مؤرخو الافكار الأدبية والاجتماعية فى القرن السادس عشر النتائج السياسية للاصلاح الدينى ، فقال « بودريار » : « إن المصلحين استنكروا مبدأ حرية البحث فى أغلب الأوقات ، وهو « مبدأ ديموقراطى تماماً بجوهره وغرضه النهائى ، وكيف لايتناهى هذا المبدأ إلى عقيدة السيادة القومية وهو متفرع عن العقل الفردى الذى حل محل السلطة . . . . . ففى كل مكان يتدخل الاصلاح الدينى نرى أن حكم الذات بالذات قد استظهر من الناحية المدنية . . . . . ثم أصبح هـذا المبدأ نظرية واقعة فى جميع البلاد التى بقيت متمسكة بالمذهب الكاتوليكى ، » (راجع بودريار ص ٢٩ و ٣٠)

ولنصغ الآن لپول چانيه ، ولنفكر فيما دونه فى كتابه « تاريخ العلم السياسى » ص (١ — ٣) فقد قال « إن البحث عن عظمة هـذا القرن وأعاجيبه ليس من الواجب أن يكون فى الفلسفة الأدبية ، وانما يتحتم أن يكون على الخصوص فى الديانة والسياسة ، فنحن نرى أن الشهوة الأولى من بين هاتين الشهوتين قد حدت الثانية ،

فالديانة التى أضرمت النار فى أوروبا ، وقسمت الشعوب ، وفرقت بين الرعايا والملوك قد أدت بالاحزاب الى أن يجاهدوا بالقلم فى نفس الوقت الذى ناضلوا فيه بالسيف، وأن يسعوا وراء تعرف حقوقهم ومناقشتها ، وأن يقيسوا حدود واجب الطاعة أو حق المقاومة ، وأن يمحصوا فى النهاية أصول السيادات والحكومات ، واذن فالاصلاح الدينى هو الذى تولدت عنه المناقشات السياسية التى فاضت بها القرون الثلاثة الأخيرة »

تولد الحريات

٦ — ولقد تولد فى الحياة الأدبية للشعوب الذين عاشوا القرن السادس عشر فكرتان عظيمتان ، هما الحرية الدينية والحرية السياسية ، ولقد أكد جانيه فى ص ٣٣ من كتابه « أن هاتين الفكرتين قد تولدتا عن البروتستنتية » وأما فيما يتعلق بالحرية الدينية فالأمر واضح رغماً من أن المصلحين لم يستخلصوا بانفسهم عملياً جميع النتائج المترتبة ضرورة على الحرية التى رفضوا بمقتضاها ، وباعتبارها مترتبة على الطاعة لكتاب الله ، أن يطيعوا سلطة الكنيسة الخاصة بالعقيدة والنظام . وأما فيما يتعلق بالحرية السياسية « فليس من فرد يستطيع أن ينكر أن الحاجة إلى البقاء قد اقتادت البروتستنتيين فى البلاد التى لم يسودوها الى أن يناقشوا حقوق الحكومات ويمحصوا أصول هذه الحقوق » (راجع جانيه ص ١٣٤) ، وسنرى فيما بعد الحد الذى وصلت اليه فكرة السيادة الشعبية على يد « تيودور ده بيز » و « هوتمان » و « دو بليسى مورنيه » ، أما مايجب أن نعرفه هنا فهو وجود ممثل جديد للاصلاح الديني فوق خشبة المسرح إلى جانب البابا والأمبراطور اللذين تنازعا سلطان العالم خلال القرون الوسطى ، وهذا الممثل الجديد هو الشعب الذى كان إلى ذلك الحين موضوع نضال الخصمين .

وهكذا أبان الاصلاح فى وضوح وجلاء إفلاس الحكم الدينى إفلاسا تاماً محكما

(راجع كتاب الأب « لابرتونييرى » Le père Laberthonnière — السلطة الزمنية للـكنيسة Pouvoir temporel de l'Eglise — ص ٢٨)

الدفاع عن القوميات

٧— ولقد أبى « كالفان » اتباع النظرية الرومانية التى سادت القرون الوسطى وكان من أثرها العمل على قيام الامبراطورية العالمية الوحيدة ، وانحاز الى المدافعين عن القوميات (راجع دومرج — جان كالفان جزء ٥ ص ٤٣٥) ، ولقد سخر هـذا المصلح من أنصار المملـكة العالمية ، وكتب بصددهم يقول: إنهم يودون أن يحتذوا مثل الـكراكى (عصافير) والنحل وهى تختار حاكما أو ملـكا لها على الدوام ، ولا تختار أكثر من ملك أو حاكم ، واذا كنت أسلم بهـذه الامثلة عن طواعية فانى أتساءل هل تجتمع نحل العالم طراً فى مكان واحد لاختيار ملك ؟ إن كل ملك يكتفى بخليته ، وكذلك لـكل مجموعة من الـكراكى قائدها الخاص » (راجع النظام المسيحى Institution Chretienne: édition 1543 . IV . VI 8 . 9)

ولقد رأينا « لوتر » قبل ذلك يهاب بالاحساس الالمانى القومى ضمن خطابه الذى وجهه الى النبلاء الالمان ، وهذا الخطاب بيان أذيع لمحاربة السيادة البابوية بالمعنى الصحيح فقد جاء فيه : « أليس من المزرى أن يطلب البابا لنفسه حق التصرف فى الامبراطورية ؟ وإلا فهل نسى أقوال سيده : إن ملوك الامم يسودونها ، ولـكن شأن البابا ليس كشأن الملوك . . . . فلينزل إذن قسيس روما عن حقوقه المزعومة فى مملـكة نابولى وصقلية ، فان حقه هناك لايزيد عن حقى أنا لوتر . . . وليؤد البابا ، فريضة الصلاة وليذر الامراء يحكمون الممالك ، فانهم يتركون للالمان مظاهر السلطة و يحتفظون لانفسهم بالالباب والحقائق ، » راجع لوران جزء عشرة ص ٢٤)

قبل عهد الاصلاح

٨— على أننا اذا أردنا العدل حق علينا أن نقرر أن أصواتا ارتفعت قبل القرن

السادس عشر احتجاجا على السيادة التى طمعت الكنيسة فى أن تكون لها على السلطة الزمنية ، مباشرة أو غير مباشرة . ففى منتصف القرن الخامس عشر ناضل « اوكام » (Occam) فى سبيل الدفاع عن السلطة المدنيـة وهو يدافع عن تسلط السلطة الامبراطورية .

ولقد كتب « بيير فيرْيير » Pierre Ferriére بدوره فى القرن الخامس عشر يقول: « إن سيطرة الكنيسة تدمر الدولة وتهدمها ، ومن المسلم به أن ليس فى الوجود سوى ولى أمر واحد ، فاذا كانت الكنيسة هى ولى الأمر لا نعدم وجود الدولة ، وصار الأمراء عبيداً للكنيسة ، و إذا وجدت الدولة فمن الواجب أن تكون هى ولى الأمر ، و إذن تكون الكنيسة تابعة لها » ، (راجع لوران جزء ٨ ص ٢٧٢) ، ولكن ما كاد القرن السادس عشر يهل حتى رأينا « چان چاندان Jean Jandun » و « مارسيل ده بادْوَا » الملقب « بلوثر الدولة » (راجع لوران جزء ٨ ص ٢٦٧) قد وضعا مبدأ سيادة الشعب فى « دفاعهما عن السلام » ، وقد مر بنا ذلك عند الكلام عن مارسيل ده بادْوَا ومنذ ذلك الحين تقرر أن الشعب مصدر السلطات ، إليه يرجع قيام السلطة التنفيذية وعليه أن يختار السلطة المنوط بها تطبيق القوانين وتنفيذها والعمل على احترمها ، وصار فى وسعه منذ ذلك الحين أن يقضى وأن يبرم ، وأن يغير و يبدل الموظفين الذين لا يستطيعون أداء واجبهم أو لا يريدون ذلك ، وأصبحت الحياة القائمة من اختصاصات الدولة دون سواها ، أما الكنيسة فلها أن تضع قواعد العالم الآخر .

ثم رأينا فى النهاية توما موروس (Thomas Morus) الذى تأثر بتعاليم كوليه (Colet) تلميذ و يكليف (Wiclif) ، ولقد كان من أمر توما موروس أن أنكر قيام علم الأديان على اعتباره ضد الانسانية ، فكتابه (Utopie) الذى وضعه سنة ١٥١٦ قد أدخل فى علم السياسة روح العدل والاحسان ، وهى روح كشف عنها الانجيل ، وكان من شأن استمرار مزاولتها أن انسلكت فى النفوس حتى أصبحت خُلقـاً بالممارسة .

فاذا كانت مطالب الشعوب الخاصة بحقوقهم تلقاء الكنيسة وضد الملوك قد تأيدت فى القرن السادس عشر فليس من الواجب أن نسند الى الاصلاح الدينى كل شرف هذا العمل أو نلقى عليه كل تبعته ، على أن « بيدان Beudant » قد لاح فى ص (٧٧) من كتابه « حق الفرد والدوله » أنه أزرى برسالة الاصلاح الديني وانتقص من قدر عمله تلقاء ما طرأ من جديد على النظم ، ولكن الواقع لا يستحق هذه السخرية ، لأن الاصلاح الدينى قد أمد المطالب القومية بقوة لا تغالب عند ما أدعمها بقوة الدين على خلاف الذين تقدموه من كتّاب فانهم لم يستطيعوا أن يتخذوا من جرأتهم واستبسالهم وسيلة يزكون بها نار الحماس فى الشعوب ، فكان المجد للاصلاح ، لأنه حطم نهائيا السلاسل التى غلات بها الكنيسة حُماة الحرية ، فتم بذلك « غزو حق الانسان فى ميدان العقيدة ، وأشرق عصر أصبحت الأمم فيه سيدة نفسها » (راجع لوران — ٨ — ص ٤٢٧) .

ولقد حق على الامم أن تقطع الصلة التى جمعتها بروما منذ القرون الوسطى وفاق ما قدرته الكنيسة لهذه الصلة حتى تصبح حرة ، ولقد كانت هذه الصلة روحية فى ظاهرها ولكنها كانت تتطلب فى الحقيقة سيادة زمنية ، وهذا ما أقدمت عليه الامم وأتمته فى القرن السادس عشر ، « فبينما كنا نرى أن بعض الدول قد انفصلت انفصالا تاما عن المركز الكاثوليكى الدينى بفضل الاصلاح ، كانت الدول الاخرى تباهى باستقلالها غيرها من الامم التى أعلنت استقلالها التام دون أن تذهب مع ذلك الى حد قطع العلاقة مع البابا أو الى حد ارادة قطع هذه العلاقة معه » (راجع لابير تونيير Le Père Laberthonnière) . فالاصلاح كان إذن فى كل مكان شارة عصيان الامم ضد البابوية التى استنكرت سيادة هذه الامم ، فكانت النتيجة أن البروتستنتية قوّت روح القومية فى القرن السادس عشر سواء أراد بعض الكتاب أم لم يريدوا ، بل إن البروتستنتية كانت رمز هذه القوة .

الاصلاح والقانون الطبيعى

٩ — والآن يحق لنا أن ندرس نظرية القانون الطبيعى فى عهد الاصلاح ، ولا سيما بالنسبة لـكالڤان وأنصاره ، ولذلك نتساءل « هل هناك حق ؟ وبالتالى هل هناك حقوق ؟ أم أن الحق الوحيد القائم هو حق الأقوى » ، كما تساءل پول چانيه عن هـذه المسألة الـكبرى التى لاحظ أنها تمخضت فى القرن السادس عشر فولدت عِلْما جديداً كان لا يزال حتى ذلك الحين مختلطا بالقانون الوضعى أو التيولوجيا الادبية La théologie morale الى حد ما ، ثم انفصل خلال ذلك القرن عنها ، وتحرر وصلب عوده فى ميدان العلوم الخُلقية والسياسية وسمى القانون الطبيعى والقانون الدولى » (راجع پول چانيه جزء ٢ ص ٢٢٦)

لم يفـكر « چانيه » (Janet) فى أن ينازع وجود القانون الطبيعى قبل القرن السابع عشر ، ولا فى أنه وُجد فى الأزمان السابقة ، لأن « ارسطو » كما علمنا قد تـكلم عما هو عدل ومشترك بحكم الطبيعة ، وعرف شيشرون القانون الطبيعى كما قدمنا تعريفا جليل القدر ، (راجع أيضا هذا التعريف فى دومرج ص ٤٥٥) ، ومع ذلك فان ملاحظة « چانيه » كانت فى حاجة الى قيام شرطين لفهمها ، أحدهما وجود الفرد ، وثانيهما التفرقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية ، ولقد شق الاصلاح الطريق أمام تأييد الحقوق الفردية والقومية بأن رد للانسان قيمته اللانهائية ، ثم مهد للفصل بين السلطتين ، بأن وضع حداً لحـكم الـكنيسة الدينى وساعد الميول القومية .

عمل لوتر

١٠ — وفى مستهل عهد الاصلاح توجه « لوتر » الى طبقة النبلاء الألمان ، وجاهد لزعم القائل بتفوق السلطة الروحية على كل شىء وتجريد السلطة الزمنية من حقها

فى التسلط على السلطة الروحية (راجع ص ٣١٧ من « إزدهار فكرة لوثر المسيحية » « لستروهل »)

Strohl - L' Epanouissement de la pensée religieuse de Luther

ثم قضى على التعارض الذى أقامه القانون الكنسى من جهة بين هيئة أنشأها القانون الألهى وصار رجالها « قوامين على الجميع، ولا رقابة للجميع عليهم، مطلقى السلطة، ولهم السيادة التامة » ومن جهة أخرى بين جماعة مدنية. « أنشأها القانون الانسانى، وصارت تابعة للأولى » وذلك بان « لوثر » رأى جميع الناس متساوين مبدئياً ، سواء أكان ذلك من ناحية كونهم بشراً ، أم من ناحية كونهم مسيحيين ، « فكما أن الواجب يقضى على كل مسيحى بأن يشرف وظيفة الوعظ والارشاد التى ناط بها الاخوان أحدهم ، فان الواجب يقضى أيضاً على كل إنسان بان يشرف وظيفة السيف التى اختصت السلطة المدنية بأداء تكاليفها ، ولما كان لاوجود إلا لجماعة واحدة ، هى الجماعة الانسانية التى نظمها الخالق و رتبها حسب حاجات هذا العالم ، فليس فى وسع أى شخص أن يعيش خارجها وحاشية روما أقل الناس قدرة على أن تعيش خارج هذه الجماعة . » (راجع ستروهل ص ٣٢٢ وما بعدها)

إن فى هذه الجماعة سلطتين مختلفتين ، وهما الكنيسة والدولة اللتان ألقى الله على كل منهما عبء القيام بمهمة خاصة ، وفى وسع « لوثر » أن يباهى بانه أول من قال : « إن الكنيسة والدولة نظامان إلهيان » و « روما لقيصر » (راجع دومرج مؤسس الحريات العصرية ص ٦٩١ ومابعدها .)

ولنصغ الآن الى قول « لوثر » : « لم يدرس أحد شيئاً عن السلطة المدنية ، ولم يسمع واحد عنها شيئاً ، ولم يعرف واحد عنها شيئاً ، فمن أين أتت ، وما هى مهمتها ، وكيف يكون من الواجب عليها أن تخدم الله . . . . . وهكذا كان البابا والقساوسة فى الأيام الغابرة الكل فى كل شىء ، والكل فوق كل شىء ، كالله فى العالم ، بينما السلطة المدنية كانت غارقة فى الظلمات مضطهدة مجهولة . . . . ثم ها هم يتهموننى

بأنى ثائر عند ما أ كتب بنعمة الله عن السلطة المدنية أجمل واجدى كتابة » (راجع أعمال لوتر طبعة ارلنجن ص ٣٤ — ٣٥ (Œuvres, EditErlangen, XXXI P. P. 34 - 35)

غرض لوتر

١١ — فالغرض الأسمى الأول الذى وضعه «لوتر» نصب عينيه هو إذن فصل الكنيسة عن الدولة ، فقد طالب بقيام « دولة على جانب من القوة تكفى لوضع حد لكل ظلم وكل فضيحة ، وقيام كنيسة حية عاملة فى استقلال تام على أن تلهم الأمة جميعاً إلهاماً دينياً أدبياً خلقياً ، » (راجع ستروهل ص ٣٩٩) ولكنه لم يعن أى عناية بدستور الدولة أو دستور الكنيسة لأن كلا منهما كان قادراً على اتمام مهمته

إن هذه التفرقة بين السلطتين تقوم فى رأى لوتر على الانفصال المطلق والتعارض الداخلى التام بين الزمنيــة والروحية ، ولقد أيد المصلح الكبير نقطة الانفصال فى بداية عمله ضمن كتابه الموسوم Des autorités séculières سنة ١٥٢٣ (راجع ص ٣٠١ وما بعدها من كتاب الحرية المسيحية لمؤلفه ويل Will — La Liberté chrétienne)

إذ قال لوتر إن مملكة المسيح تنفصل انفصالا جليا عن مملكة العالم ، وليس للميدان الذى يسوده القانون أى اتصال بالميدان الذى يسوده الانجيل ، «فالقانون والانجيل كلمتان تتنافران وتنبحان اذا اجتمعتا ، ولا وجود على الاطلاق لقانون انجيلى بل ولا وجود أبداً لقانون فى الكتاب المقدس» (راجع :

Ehrhrdt - La notion du droit naturel chez Luther dans Etudes de théologie et d'histoire 1298

كتاب اهر هردت — فكرة القانون الطبيعى عند لوتر ضمن دراسات فى علم الدين والتاريخ ص ٢٩٨)

ولقد كتب لوتر يقول : « إن الانجيل لايعنى بالأشياء الزمنية ، ويقصر الحياة الخارجية على أن تكون حياة ألم وظلم وصبر واحتقار حطام هـذه الدنيا والحياة »

(راجع أعمال لوتر ص ٢٩١ .(Œuvres, 2e. Edit, Francfort 1884, 24,p. 291

ولكن الفقهاء رأوا المسيحيين يعيشون فى عالم انسانى لا تزال الغالبية فيه لغيرهم . وهؤلاء يعيشون عيشة لا تخلو من خلافات ، ولذلك فقد عنى القانون إلى حد ما بحالة الحرب التى اهتاجت فريقاً من الناس ضد فريق آخر ، على أن مهمة القانون لم تقتصر على تسوية الخلافات التى تنشب بين غير المسيحيين : فهو يحمى المسيحيين أيضاً من اكراه غير المسيحيين ، ثم يحكم حياتهم العائلية ، وعلاقاتهم السياسية .

لوتر وحق المقاومة

١٢ — واذا كان « لوتر » قد عنى فى بادىء الرأى ، بالنظم السياسية والاجتماعية على أن الله أرادها بسبب الظلم الذى ترتب على سقوط آدم ، فان هذا المصلح قد رأى فى النهاية أن هذا السقوط « نظام خالد ، فيه من المبادىء ما لا يتزعزع » (راجع Ehrhardt) فالجماعة القومية ليس لها اذن أن تطلب من الكنيسة اعتمادها واقرار مشروعيتها مثلا ، لان الكنيسة نظام إلهى ، والسلطة المدنية من النظم الروحية .

« فلوتر » قد فاض اذن باحترام الدولة ، واذا كان رأيه قد اختلف تماماً مع رأى أوجستان الذى جمع فى شخصية واحدة فكرتى الدولة والخطيئة فانه قد اختلف أيضاً مع استاذه « أوكام » (Occam) إذ أبى على الشعوب حقها فى الانتقاض والثورة ، وغضب على هذا الحق ومقت عصيان السلطة القائمة بلا شرط ، بل ذهب إلى حد التبشير بالكف عن المقاومة ونصح بذلك هؤلاء الأمراء الذين تحالفوا سنة ١٥٣٠ ضد الأمبراطور ، ونعنى بهم هؤلاء الأمراء الذين نادوا بلسان الأمير جان ده ساكس Jean de Saxe : « إن فى الوسع مقاومة جلالة الأمبراطور بالقوة بما أنه وعد فى قسمه بأن لا يستخدم الاكراه »

لوتر والدفاع عن الاستقلال

١٣ — اعترف « لوتر » لكل شعب بحقه فى الدفاع عن استقلاله بالسلاح ، ولكنه

لم يسلم بالـكلام فى حرب دينية حتى و إن كانت هذه الحرب ضد الاتراك .

ولقد رأى لوتر أن الواجب يقضى أن تـكون القوة واسطة استتباب النظام الخارجى الضرورى لـكل هيئة انسانية ، وهكذا رأينا الخلق الاجتماعى للمصلح « يتجه شيئاً فشيئاً نحو مبدأ الاحتفاظ بالحالة القائمـة دون الرغبة فى تحويلها الى سبيل يتنافى وغرض اجتماعى سام » (راجع معنى الثورة الدينية والادبية التى أتمها لوتر

Ehrhardt. Le sens de la revolution religieuse et morale accomplie parLuther, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 1918 p. p. 613 et Suivant.)

فكرة لوتر من القانون الطبيعى

١٤ — ماهى إذن فـكرة « لوتر » من القانون الطبيعى ؟ يقول لوتر : « إن القانون الأعظم وسيد القوانين هو العقل » فالعقل هو أساس جميع القوانين ، إنه مصدر الحق ، ولـكن من يتكلم باسم العقل؟ إنهم الحـكماء الراسخون فى معرفة القانون الطبيعى ، يعوِّل لوتر هنا الى حد ما على الحق المستمد من الـكتاب المقدس Le droit scriptuaire (الحق السماوى)، لأن حكمة الحـكماء تنطوى قبل كل شىء على استلهام الـكتاب المقدس ، وهكذا « يتحول القانون العقلى والقانون العالمى للناس الى قانون يتأثر تأثيراً عظيما بالـكتاب المقدس اذن يبقى القانون الطبيعى خاضعا الى حد ما لسلطان الانجيل باعتباره قانونا مقدسا (راجع :

Ehrhardt, La notion du droit naturel chez Luther p. p. 98 et Suivant.)

القانون الطبيعى

وميلا نكتن — Mélanchton

١٥ — ولقد فهم ميلا نـكـتن القانون الطبيعى فى جلاء لم نعهده فى لوتر ، فعرفه لنا أنه « حكم مشترك ارتضيناه نحن الرجال جميعاً إرتضاء متساويا ، ولذلك سطره

الله فى عقل كل منا » وأشار بولس فى صراحة إلى هذا القانون الطبيعى عندما كتب الى مسيحيي روما يقول : « عند ما يؤدى الوثنيون الذين لاقانون لهم ، ما أمر به القانون (يريد قانون اليهود) فى طواعية واختيار ، يكونون هم أنفسهم قانون أنفسهم رغم أن لاقانون لهم ، و بذلك يدللون على أن عمل القانون مسطور فى قلوبهم وفوق صفحات ضمائرهم » (راجع خطاب بولس للرومان ، جزء ٢ : ١٤ — ١٥)

عناصر القانون الطبيعى

١٦ — و ينطوى القانون الطبيعى فى رأى « ميلانكتن » على قوانين ثلاثة وهى :

(١) من الواجب أن نكرم الله و نوقره و نشرفه .

(٢) يجب أن لا نضر غيرنا بما أننا نولد لنعيش حياة خاصة فى هيئة اجتماعية .

(٣) تتطلب الجماعة الانسانية استخدام الأشياء مشاعاً ، وهذا مايستلزم توزيع كل شىء بموجب عقد ينص هذا التوزيع على نمط يضمن السلام .

وهـذا القانون الأخير يدل على أن « ميلا نكتن » قد اتجه فى سبيل كالفان وأنصاره .

ولقد كان لميلانكتن فخر السبق على الأغلبية الساحقة لمعاصريه من ناحية نقطة هامة هى استنكار الرق على أنه خارج على القانون الطبيعى .

ولكن أين نعثر على هذا القانون ؟ لقد رد «ميلانكتن» على هذا السؤال بأن مصدر هذا القانون فى الوصايا العشر التى أوصى الله بها موسى فى سيناء ، وهى قوانين صدرت لتشيد بالقانون الطبيعى وتفسره » (راجع دومرج ـ چان كالفان جزء ٥ ص ٤٦١)

القانون الطبيعى

والمصلح زونجلى — Zwingli

١٧ — ولقد عني المصلح زونجلى هو الآخر بالقانون الطبيعى ، إذا اعتمد على

أراء شيشيرون ، وسنيكا ، والقديس أو جستان ، والقديس توما ، وأبان طبيعة هذا القانون الدينية ، ولقد قال « درسك » Dreske بصدد ذلك فى ص ٢٦ من كتابه زونجلى والقانون الطبيعى : « وهـذا هو الجديد الذى أدخله زونجلى على العلم ليكون دعامة لنظرية القانون الطبيعى »

إن زونجلى يرى أن القانون الطبيعى مصدر جميع القوانين وجميع الحقوق ، « فالقانون المكتوب وقانون الأمم والقانون المدنى كل هذا حسن بنسبة اتفاقه وقانون الطبيعة واعتماده عليه » ، ولـكن من أين يأتى قانون الطبيعة ؟ من الله الذى « سطر فى قلوبنا القانون الذى نسميه القانون الطبيعى » ، ولـكن هل الخطيئة لم تفسد « الطبيعة » لاشك فى ذلك ، ولـكن ما أسماه زونجلى قانون الطبيعة هو قانون الطبيعة الذى استنار بروح الله ، فالمؤمن وحده هو الذى يستطيع أن يعرف قانون الطبيعة . (راجع مقتبسات درسك Dreske وراجع دومرج ص ٤٦٢ — ٤٦٣)

أثر نظريات المصلحين السابقين

١٨ — « فلوتر » و « ميلانكتن » و « زونجلى » هم إذن الممثلون الرسميون للاصلاح الديني الذى يريد الاقرار بمكانة الله فى جميع الميادين ، ولـكن من الواجب الاعتراف بأن نظرية القانون الطبيعى لم يترتب عليها أى أثر حاسم فى البلاد التى خضعت لنفوذ الاصلاح اللوثرى أو الزونجلى ، وحتى التفرقة النظرية بين السلطتين لم تقم بطريقة حازمة ، فالقيصرية البابوية التى أقامتها الامم فى عهد الاصلاح اللوثرى والقيصرية الجمهورية التى أسسها « زونجلى » تدلان صراحة على أن الثورة الدينية فى القرن السادس عشر قد ساعدت استبداد السلطة السياسية وعاونته وشدت ازر تدخله فى النظام الروحى ، وهل لم نر مثلا حكومة « برن » (Berne) بعـد خلاف سنة ١٥٢٨ تذيع مرسوم الاصلاح وتتكلم كأنها أحلت نفسها محل القسيس وكلية الأديان ؟ (راجع دومرج ص ٣٩٦ و ٣٩٧) وإذن فلم يكن ثمة شىء يعلن نيات ثورية أو على الأقل نيات اصلاحية تولدت عن عقيدة

واضحة محدودة ترتبت على القانون الطبيعى ، ولكى تواتى نظرية القانون الطبيعى كل ثمارها فى الميدان القومى والميدان الدولى حق أن تتشبع بروح آخر ، على أنه قد تكون ظروف تاريخية مستقلة عن ارادة لوتر أو زونجلى قد عطلت خصب نظرية القانون الطبيعى ، ولكن نفوذ كالڤان ونظرية الكلڤانيين الخاصة بالقانون الطبيعى قد أديا الى النتائج التى فاتت على المصلحين الآخرين .

عهد كالفان

وإعلان حقوق الانسان

١٩ — قارن المسيو نيس (Nys) أحد المؤرخين المشهورين فى عالم القانون الدولى بين عملى لوتر وكالڤان فى الميدان السياسى ثم أصدر الحكم الآتى : « إن نظريات لوتر ينقصها الحزم والعزم ، إنها هدمت سلطة البابا والمجالس الدينية وقسوس الكنائس ، ولكنها بقيت أمام السلطان المدنى مجردة من الاقدام والكرامة ، أما جان كالڤان فكان الممثل الحقيقى للاصلاح » (راجع نيس Nys — النظريات السياسية والقانون الدولى فى فرنسا حتى القرن الثامن عشر .

Les théories politiques et le droit international en France Jus qu'au XVIII siècle.)

ويلوح أن صحة هذا الحكم مستخلصة من إيضاح فكرة القانون الطبيعى عند كالڤان وأنصاره ، وهل لم تثبت الوقائع أن أى نظرية من نظريات القانون الطبيعى لم تثمر قبل كالڤان أى ثمرة من ناحية النظم السياسية ، ولم تؤد الى إعلانات حقوق الانسان ، بينما قد رأينا فى الأمم التى تشبعت بنظرية كالڤان وثقافته أن نظريات القانون الطبيعى التى ألهمتها فكرة هذا المصلح قد انتهت الى نظم سياسية جديدة ، بل الى نظم ثورية و إعلانات حقوق الانسان والى انقلاب تام فى الحالة الاجتماعية ؟ (راجع دومرج — جان كالڤان جزءه ص ٤٦٤)

القانون الطبيعي وكالفان

٢٠ — فما هو القانون الطبيعي فى رأى كالفان ؟ إن القانون الطبيعي يتألف من ثلاثة مبادئ كبرى وهى : القوانين الطبيعية ، وميثاق الحكومة ، وحق المقاومة .

١ — النظام الطبيعي وقانونه

٢١ — يوجد أولا نظام الطبيعة، والقانون الطبيعي يتفق وهذا النظام الطبيعي الذى خلقه الله وكفله

إن نظام الطبيعة هو أساس الجماعة والانسانية ، و بدونه لا قيام لأى شىء ، لا قيام للانسانية ولا للجماعة ، « فالقانون الأدبى ليس شيئاً آخر غير الدليل على وجود القانون الطبيعي والاقتناع به . وهو القانون الذى نقشه الله فوق نفوس الناس أجمعين » (راجع Institution chrétienne, édit. 1535 (opera, 1, p. 238).

والقانون الطبيعي خالد ، مصون ، لا ينهدم : « فاذا سن أى مشرع فى قالب الفضيلة ما تعلنه الطبيعة رذيلة ، أو اجترأ ظالم غشوم مختال على أن يحاول ذلك فلا مناص من أن يتجلى النور و يسطع و يستظهر إذا هو توارى لحظة » (راجع (Opera, XXIV p. 662.)

مصدر القانون الطبيعي

٢٢ — وخلاصة هذا القانون الطبيعي نجدها فى الوصايا العشر لسيدنا موسى وهى « يوجد قانون طبيعي . و يقوم هذا القانون على أمتن أساس يمكن أن يوجد وهو الواجب الطبيعي للانسان . وفى الحق إن الواجب والحق يؤلفان دائما وجهى مدلية لذلك كانت فريضة عبادة الله أول واجب على الانسان تمخض فولد أول حق جاء مصدر جميع الحقوق » (راجع دومرج ص ٤٧٣) . فلقد تأسس على إعلان حق العقيدة فكرة حق الانسان العام الذى وجب على المشرع الاعتراف به . وهنا

نتبين الاصل الدينى دون الاصل السياسى لفكرة الحقوق الفردية الطبيعية المقدسة التى لا يطرأ عليها أى تغيير أو تحوير (راجع چيليذيك — ايضاح حقوق الشعب
Jellinek- Die Erkla-rung der Menschen-und Bürgerrecht p. p. 45,46)

ضرورة نظام العدالة

٢٣ — ويتطلب القانون الطبيعى نظاما للعدالة وهو نظام ترتب ضرورة على الخطيئة ، فالعدالة الدنيوية هى اذن دواء إلهى وليست عقابا للخطيئة كما هو الرأى الكاثوليكى .

كالفان وفكرة الدولة

٢٤ — إن بعض كلمات لكالفان تحدد فكرته من الدولة : فقد قال : « لا يمكن مطلقاً أن يدرك الملوك وغيرهم من كبار الحكام سلطانهم فوق الارض باستخدام الخبث والشر الذائعين بين الناس » (راجع . Opera . XX , 4)

« ولقد نظم الله بوليس هذا العالم » (Opera p132) « فكل إمارات العالم كصورة وسراب من مملكة سيدنا المسيح » (شرحه)

« فمن يجهل أن هذا النظام قد أمر الله به ؟ إن كل شىء فى هذا العالم تقتاده قدرة الله وتحكمه . ولقد احتفظ المولى سبحانه وتعالى بحقه فى العناية الخاصة بهذا النظام . نظام الممالك والإمارات والدول والملوك ومديرى العدل . وكل هذه الاعمال أعمال الله التي نستطيع أن نلحظ فيها وجود الخالق ومجده » (Opera XXIX p. 658)

« وهكذا كانت مناسبة تكوين الدولة فى خبث الانسان وشره . وكان سببها فى رحمة الله وطيبته » (راجع دومرج ص ٤٠٠) ولقد قال كالفان « إن من شأن هذا أن يزيد فى حبنا لبوليس هذه الدنيا ، وبذلك قام الدليل على طيبة ربنا وحبه الابوى » (Opera XXVII p. 449)

ولكن هذه الدولة ليست للاشرار وحدهم كما أيد ذلك لوتر . وإنما هى أيضاً

للمؤمنين ، « فنظام العدالة » ضرورى للجميع . ولقد قيل « إن الويل لمن أقلقه . سواء أكان متعصباً أم غير مؤمن بالبابا . ولقد يحدث بلا شك أن الملوك الذين نيط بهم المحافظة على النظام يظلمون عباد الله . ولكن أى ظلم لا يفضل الفوضى ؟ »

ولعمرك إن فى هذا فكرة من الدولة جديدة عصرية ، فالمذهب البروتستنتى أسس الدولة على مافيه من قسط خلقى ، ولقد قال « هوندسهاجن Hundeshagen « إن تأييد حقوق الجميع بالجمع بين سلطات الدولة وتوزيعها فى سبيل منع السرف المتبادل باتباع قواعد القانون الطبيعى لهو الرقى وشرف الأزمان الجديدة ، وإلى المصلحين يرجع الفضل فى أول نهضة من هذه النهضات ، فنحن مدينون لهم بالنظام الذى جعل الدولة جديرة بهذا الاسم ، وأشبع الناس جميعاً بتلك العقيدة السامية التى انطوت على أن للكل مهمة ، ودافعت عن الحرية وردت عنها هجمات الاباحة الفردية » (راجع فى نفوذ الكالفانية Hundeshagen , Ueber den Einfluss des calvinismus, Berne . 1842

رأى كلفان فى السلطتين

٢٠ — فما هى إذن علاقات ما بين الدولة والكنيسة بهذه الفكرة ؟ إن كالفان قد طلب التمييز بين السلطتين مع الجمع بينهما دون فصلهما عن بعضهما ، ولكن البابا (Innocent III) « أينوسان الثالث » رأى أن السلطتين غير متساويتين ، وأن الفارق بينهما جوهرى ، أما كالفان فيرى أنهما متساويان ، ومساواتهما هى الجوهرية ، فهما عينان أو ذراعان يقتادهما رأس واحد هو المسيح » (راجع دومرج — جان كالفان جزء ٥ ص ٤١٢) .

فهل نستطيع القول بأن كالفان قد اتخذ من الدولة تيوقراطية ؟ كلا ، لأن التيوقراطية هى حكم الله بواسطة القسيس ، ولكن من الممكن ونحن فى جنيف أن نتكلم كلاما صحيحاً إذا قلنا بيبليوقراطية Bibliocratie أو كريستوقراطية Christocratie

لأن الكنيسة هي التي تأمر السلطة المدنية ، ولكن صاحبة الامر هي البيبليوقراطية التي تزاولها سلطة مؤلفة من أعضاء كنسيين ومدنيين اتفقوا تمام الاتفاق ، (راجع Troeltsch, Bedeutung des Protestantismus in der Entstchung des modernen Welt , 1906 pp — 22 — 23 معنى البروتستنتية في العالم الحديث).

إن الدولة والكنيسة مكرهتان بحكم أصلهما على أن تتبعا قانوناً واحداً هو قانون الله ، خالقهما المشترك ، « فلقد أراد مولانا أن يقوم النظام الزمني في الحكم على كلامه المقدس . . . . وأن يبقى البوليس بحيث يسوده قانون الله وتكون يده هي العليا » (راجع A,Roget -L'Eglise et l'Etat à Genéve du vivant de Calvin et Eug. Choisy; La théocratie à Genève au Temps de Calvin .)

ولكن كالفان لم يكل له عزم أمام مطالبة السلطة الزمنية باستقلال السلطة الروحية رغماً من تعذر تحقيق هذا الطلب ، إذ الذين زاولوا السلطة المدنية باعتبارهم وطنيين هم أنفسهم الذين أداروا الكنيسة بصفتهم مسيحيين .

النظام الجمهوري وكالفان

٢٦ — وفي الوسع أن نبين صورة العدالة الدنيوية التي عني بها كالفان ، فافضل وسيلة لاحسن حكم واتم حرية هي في رأيه تأسيس جمهورية يقوم عليها رؤساء منتخبون ، فقد كتب في سنة ١٥٥٦ يقول : « إن أجل مايطمح اليه الانسان دولة رعاتها مختارون ، يخلقهم الشعب باصواته المشتركة . . . . ولم يقتصر فضل المولى على أن أسبغ علينا كنيسة تتنفس وتستريح ، ولكنه أسبغ علينا نعمة أخرى هي أن جعل الكنيسة تقيم حكومة وطيدة ، و بوليساً منظما للغاية ، على أن يترتب كل هذا على صوت الجميع المشترك ، » (راجع Opera X L III p 374)

عقد السيادة أو ميثاق الحكم

Pactum Subjectionis - Contrat de Souveraineté

٢٧ — و يتفرع عن قانون الطبيعة قوانين طبيعية أخرى ، فكيف تصدر هذه القوانين وتسجل كى تعرف وتحترم و يمكن الدفاع عنها عند الحاجة ؟ إن هذا التساؤل يدعو الى تدخل فكرة مشتركة شائعة بين نظريات القانون الطبيعى ، وهى فكرة العقد المسمى بعقد السيادة أو ميثاق الحكم ،(راجع دومرج ص٤٧٥ومابعدها)

رضاء الشعب Le consensus populi

٢٨ — ولقد ظهرت فكرة هذا العقد فى القرون الوسطى . فرضاء الشعب قد ذكر خلال تتويج شارلمان . وكان من المفروض فيما بعد أن عقد السيادة أو ميثاق الحكم قد أسس طاعة الشعب لمختلف السلطات على عقد خضوع إرادى ، وأن نزوله عن حقوقه دليل على أن له هذه الحقوق سواء أكان التنازل مؤقتاً أم نهائياً . و إذا كان هناك خلاف على قيمة هذا النزول فيما مضى فلا قيمة اليوم البتة لهذا النزول، ومادام الأمر كذلك فقد قام عقد ينطوى على حق الأمير أمام حق الشعب .

إن فكرة العقد تشغل حيزاً كبيراً من رأى كالفان . فالادارة والحكم نيابة عن الله بواسطة القسيس توزع بين طرفى المتعاقدين ولذلك رأى كالفان باستمرار أن الانجيل نص على فكرة التعاقد أو التحالف . فاعتز دائماً مذهب هذا المصلح المشبع بافكار الانجيل واصطلاحاته بفكرة تعاقد (Contrat) وتحالف (Fœdus) « ولقد لاح نظام المسيحية كلها فى نظر المذهب الكلفانى كنماء تاريخى للميثاق القائم بين الله والناس . وعهود الله » (راجع دومرج ص ٤٧٥ وما بعدها) على أن عهود الله هى مع ذلك كالعهود التى يقطعها الناس تماماً . لان الموضوع خاص بعقد بين طرفين ، أى

« تحالف مشترك »(راجع Opera XX VIIIp. 306) «متبادل» (راجع ما تقدم ص ٥١٣) «فالمولى جل وعلا قد التزم لأبناء إسرائيل . واسرائيل التزم أمام الله » راجع ص ٣٦٠ أيضاً)

ولقد لاحظ دومرج فى كتابه ص ٤٧٨ بقوله : « والآن نستطيع أن نفهم الى أى عمق يجب أن تغوص فكرة الميثاق العملية فى فكر المؤمن وعقله . فقد كان الرجل الكالفاني العقيدة متعوداً أن يقطع مع الله عهداً وموثقاً . فكيف به إذن لا ينقاد لفكرة ابرام عقد مع مجرد أمير ؟ »

أين توجد فكرة الميثاق

٢٩ — نجد فكرة الميثاق ضمن حكم القسيس نيابة عن المولى عز وجل . بعد إذ تناول المصلحون هذا الحكم بالتهذيب والاصلاح . فتراها ماثلة فى أقوال بولنجر Bullinger تلميذ زونجلى . حيث شرحها سنة ١٦٣٤ ضمن كتابه « فى العهد أو عهد الله الوحيد الخالد . (Du testamentOu contrat unique et éternel de Dieu)

ثم نجدها فى صورة أوضح ضمن الانجيل الكالفانى الذى وضع فى هيدلبرج سنة ١٥٦٣ وتفوق نفوذه على نفوذ انجيل كالفان ذاته .

إن هذا الانجيل كتاب وضعه مجمع الكرادلة « بدورترخت » Dortrecht سنة ١٦١٩ فى مصاف الكتب الكنسية التي نقحها المصلحون ثم ترجم إلى جميع اللغات تقريباً . وانتهى به الأمر إلى أن صار دستوراً لحكم القسيس باسم الله فى الاتحاد المركزى الهولندى . بعد موافقة « كوكسيچوس » (Coccejus) ١٦٠٣ — ١٦٦٩ ولقد تجلت الاهمية السياسية لهذا الكتاب خلال النضال الذى اشتبك فيه رجال مجالس المديريات الذين أيدهم أنصار كوكسيچوس من ناحية وحاكم هولندا (Stathouder) وأعوانه من ناحية أخرى . ولذلك حق علينا ان نتساءل عن المعنى

المراد من التعاقد إن لم يكن شكلا من أشكال الدستور؟ إن الكالفانيين يرون الكنيسة بطبيعة الحال كجماعة دستورية تأسست على تعاقد. وإذا كانت نظاماً إلهيا فانها مع ذلك مجتمع انسانى قام على تعاقد. « فهناك عهد بين الله والناس، كما أن هناك عهداً بين الناس أنفسهم » . « فالنظرية انتقلت من جماعة الاكليروس إلى الجماعة المدنية . ولقد كانت البلاد الكالفانية منذ نشأتها مدعاة الى أن يؤدى فيها القانون الطبيعى إلى ظهور مختلف صور التعاقد . لأن ذلك من المعقول الذى لامناص منه فى هذه البلاد » (راجع دومرج ص ٤٨٠ — ٤٨١)

الأثر السياسى لنظرية التعاقد

٣٠ — ولكن كالفان لم يقتصر على شرح نظرية التعاقد. بل طبقها عند ما أسس كنيسة جنيف على قاعدة التعاقد ، أى الدستور، ولقد دعا الشعب على بكرة أبيه ليقسم يمين الطاعة لهذا الدستور فى سنة ١٥٣٧ . وهذا ما أسموه « الاعتراف بالايمان الذى حق على جميع متوسطى الحال وأهالى جنيف ورعايا البلدان أن يقسموا بالمحافظة عليه والاستمساك به » فهو دستور مدنى وا كليروسى فى وقت واحد . بما أنه ينص على أن يوقعه كل فرد أو يغادر المدينة فوراً ، كما ينص على أنه مُلْزِم للسلطة المدنية كما هو ملزم للسلطة الكنسية سواء بسواء .

ولقد قال المستر فوستر « Foster » أحد المؤلفين الامريكانيين « إن هذا الاعتراف أكثر من اعتراف بالايمان . إنه ميثاق اجتماعى احتذى فى ذمة تامة أنماط المواثيق (Convenants) التى اشتملها العهد القديم (Ancien Testament) الذى جاء بشيرا بالميثاق القومى الاسكتلندى (سنة ١٦٣٨) والحلف الاشهر والميثاق اللذين أبرمهما البرلمان الانجليزى سنة ١٦٤٣ . والمواثيق المبرمة بين المدن والكنائس

الأولى التى بنيت فى انجلترا الجديدة » راجع مقال فوستر عن البرنامج الكالفانى

Foster. Calvin's Programme for a Puritain State in Geneva, dans Harvard theological Review 1908

كالفان وروسو

٣١ — ومن الواجب أن نلاحظ منذ الآن أن عقد السيادة أو ميثاق الحكومة لا يتطلب أبداً فى رأى كالفان وجود عقد اجتماعى سابق عليه . أى أنه لا يتطلب وجود عقد إرادى يؤدى بالناس الذين عاشوا أولا فى عزلة إلى أن يتكونوا فى صورة هيئة إجتماعيـة . فنظرية العقد الاجتماعى التى كشف « مارسيل ده پادوّا » و « أوكام » و « نيقولا ده كوزا » عن جنوحها الشديد نحو الفردية قد كانت موضع شرح المؤلفين الكاثوليك فى بداية القرن السادس عشر . ولقد عرفنا كيف استخدم روسو هذه النظرية دون أن يكون لنظريته الخاصة أى أثر فى أراء كالفان إذ رأى هذا المصلح أن الانسان قد عاش دائما فى المجتمع . لأن العائلة وجدت منذ بداية الخليقة . و إذن وجدت الجماعة بجانبها . ولقد اختلف كالفان وروسو فى هذه النقطة الجوهرية (راجع دومرج ص ٤٨٥)

ج — حق المقاومة

٣٢ — إن المبدأ الثالث للقانون الطبيعى هو حق المقاومة . ولقد قرر كالفان سنة ١٥٣٧ ضمن « الاعتراف بالايمان » الذى تكلمنا عنه « أن من الواجب علينا أن نمقت جميع القوانين والدساتير التى تسن لتغلل العقائد والضمائر . وترمى إلى سحق الحرية المسيحية وأن نمقتها باعتبارها نظريات شريرة خبيثة ومعنى هذا هو العمل بنظام يعبرون عنه بقولهم : « من الواجب أن يقوم استثناء للقاعدة التى علمناها للناس ، وهى قاعدة الطاعة للرؤساء . وهذا الاستثناء الذى يجب التمسك به

فى جميع الأحوال هو أنه لا يجوز أن تفضى المقاومة بأى حال إلى تنكب سبيل الطاعة لذلك الذى تنطوى رغبات الملوك ضمن إرادته عقلا . ومن الواجب أن تنزل جميع أوامرهم على أوامره أو تتلاشى أمام أمره » سبحانه وتعالى (راجع
Institution Chrétienne, chap 16(texte de la 1re Edit française 1541

واذا كانت تعاليم كالفان تبرر مقاومة السلطة القائمة إذا توافرت الشروط التى سنشرحها فيما بعد فان هذا المصلح لا يمكن اعتباره ثائراً ولا مهيجاً أوداعياً للانتقاض والفتن ، ومراسلاته سلطان قوى على صحة هذا القول ، ففى الايام التالية لمؤامرة امبواز (Amboise) التى وقعت فى ١٥ مارس سنة ١٥٦٠ ، كتب كالفان الى ستورم Sturm يقول فى خطابه الرقيم ٢٣ مارس سنة ١٥٦٠ يقول: « سئلت فى بداية الرأى بمعرفة المحققين عن قيمة هذه الطريقة العملية عندى فاجبت أنها لا تروقنى ، وانى لا أوافق على ماوقع » (راجع Opera p, 39)

ثم قال كالفان بعدئذ بعدة أسابيع : « إن سبب ألمى هو الجهد المجهول الذى يبذله رجالنا الذى ظنوا أن فى الوسع الحصول على الحرية بالتحريض على إثارة الفتن والقلاقل ، على حين أن الواجب يقضى بالسعى فى سبيل تحقيق الحرية بطرق أخرى ، ولقد قلت إن من المستحيل حقاً أن تنبع فوراً من نقطة دم انهار تغشى فرنسا » (راجع خطابه الى « بيير مارتير « Pierre Martyr » الرقيم ١١ مايو سنة ١٥٦٠ (Opera p,82)

ولقد جاءت الأسئلة الى كالفان تترى مستفسرة « عما إذا كان الشرع يبيح مقاومة الظلم الذى انزل الاضطهاد بأبناء الله ، » فاجاب « اجابة مطلقة تقضى بالكف عن نفى الظلمة » وكل ما أباحه هو « أن يعاون الرعايا الاطهار بما لديهم من قوة الأمراء النبلاء بالدم إذاهم اقتادوا المقاومة وكانت محاكم البرلمان قد انضمت اليهم » (راجع خطابه الرقيم ١٦ ابريل سنة ١٥٦١ الصادر منه الى كوليني Coligny

على أنه كتب فى خطابه الرقيم أول أكتوبر سنة ١٥٦١ يقول : « ولم يكن

رأيي فى أى وقت أن يفصل فى قضيتنا بقوة السلاح » (Opera p, 208)

فكالقان يطالب إذن بالخضوع للسلطة القائمة لأ نه يعلم أن هذا الخضوع صعب فى الظروف العادية فما بالك به خلال الحوادث المفجعة « ولذلك علم الناس أن الطاعة ليست طبيعية و إنما هى شذوذ ، فسلطة الأمراء مستمدة من الله . وخضوع الشعوب آت من الله . » (راجع دومرج ص ٤٩٣) فهل أراد كالقان بالخضوع الخضوع السلبي ؟ لا ! لأن الكالقانى يخضع للسلطة بحكم خضوعه لله ، ولكن إذا كانت السلطة التى تستمد السلطان من الله تصدر أوامر متعارضة وأوامر الله فليس من واجب الرعية الذى حق عليه أن يبتلى فى ماله وجسمه وحياته إلا أن يقاوم هذه السلطة الظالمة مقاومة سلبية لاحد لها غير شرف الله ، « ومتى كان الأمر متعلقاً بشرف الله كان من الواجب العصيان علناً وفى همة » ، (راجع دومرج ص ٤٩٨) ، « وفضلا عن هذا فان هذه المقاومة السلبية ذاتها لها الحق فى أن تأمل فى إمدادات استثنائية يبعثها الله الذى وكلت اليه هذه المقاومة أمرها ، وما هذا المدد غير المنقذ الإلهى ، » (راجع دومرج — چان كالقان جزء ٥ص ٤٩٩)

وهنا يشير الكلقانيون بتدخل عامل قوى النفوذ ، و يعنون به السلطات الثانوية ، إن الخاصة وحدهم هم الذين يوصيهم كالقان بالمقاومة السلبية ، أما السلطات الدستورية والموظفون الذين يتلون هذه السلطات فى المرتبة ، وأعضاء مجالس المديريات فان واجبهم خلاف ذلك .

ولقد قال كالقان فى هذا الصدد : « إذا كان هناك سلطات دستورية وموظفون للدفاع عن الشعب وكبح جماح شراهة الملوك و إباحيتهم . . . كما هو الواقع اليوم فى الدول التى يلتئم فيها عقد الثلاث طبقات ضمن جمعية نظامية ، فانى لا أمنع دولة تتكون وفاق هذا النمط من أن تعارض وتقاوم غِلْظَةَ الملوك أو وحشيتهم وفاق ما تمليه واجبات نظامهم ، وأرى أن التستر على مضايقة الملوك للشعب البائس تستراً تفضحه الفوضى هو تستر من الواجب اتهامه بأنه يؤدى إلى خيانة حرية الشعب خيانة

أساسها الخبث ، مع أن من الواجب على هؤلاء الملوك أن يعترفوا بأن هذه الحرية من إرادة الله ، »(راجع (Institution Chretienne, chap. XVI(Edition 1541)

وهكذا وضع كالفان صيغة المقاومة المشروعة التي يتسلح بها الشعب ضد ولى الأمر الذى يضطهد رعاياه و يظلمهم ، أى أن هذه المقاومة تكون بواسطة السلطات الدستورية « دفاعاً عن الشعب »

ويقول « كويبر » (Kuyper) فى كتابه « المذهب الكلفانى » طبعة سنة ١٨٧٤ ص ٤٨ : « كانت أعمال كالفان مصدر نظام السلطات الثانوية ، وهو نظام يتضح من الشعار الذى ثار باسمه « كونديه » (Condé) ضد شارل ، وولاياتنا (هولندا) ضد فيليب ، و برلمان انجلترا ضد أسرة ستيوارت ، والمستعمرات الأمريكية ضد انجلترا ، بل اننا نجد فى أعمال كالفان ذلك المبدأ الجميل الذى تفرع عنه القانون الدستورى » .

فالتوفيق بين الدولة وسلطتها من ناحية ، والجماعة وحريتها من ناحية أخرى ، أملا فى اجتناب استبداد الدولة وفوضى الجماعة هو الغرض من الحكومات الدستورية « الذى وضع كالفان قواعده الفلسفية والسياسية باذاعة مبدئه الخاص » (راجع دومرج ص ٥٠٣) .

والآن ننتقل الى تلخيص أهم كتب الأحرار عن سيادة الشعب وحقوقه

كتاب تيودور ده بيز Théodore de Bèze

٣٣ — وضع « تيودور ده بيز » كتابه الاشهر الذى أسماه Les droits des magistrat sur leurs sujets) (حقوق أولياء الامور على رعاياهم) فى سنة ١٥٧٣ بمدينة ليون ، ثم نشره باسم مستعار ، ولم يعرف هذا الكتاب أنه لتيودور ده بيز إلا فى سنة ١٩٠٠ (راجع كتاب أفكار تيودور ده بيز السياسية ، لمؤلفه الفريد كارتييه Alfred Cartier- Les idées politiques de Théodore de Bèze)

نظريات « ده بيز »

٣٤ — فى الوجود « قانون للطبيعة » ، وهو قانون مصون لا يسقط بالتقادم ، « واليه يرجع أمر وقاية الجماعة الانسانية كلها »(جزء ٢ ص ٣٥٠ طبعة سنة ١٥٧٨)

وهـذا القانون محتفظ به فى كل عقد يبرم فيما بين الشعب والملك ، (راجع دومرج Doumergue فى كتابه جان كالفان Jean Calvin) جزء ٥ ص ٥٣٦) وهذا العقد سياسى ، وليس عقداً اجتماعياً ، وعلى أساسه يقوم حكم الأمة ، « ولهؤلاء الذين أقاموا الملك أن يعزلوه » (راجع ص ٣٦٧ من الكتاب المذكور) ، وليس معنى هذا أن « ده بيز » يشجع الانتقاض والهياج والفوضى ، ولكنه يرى اباحة « قمع الظلم وعقاب الظلمة العتاة تبعاً لدرجة اخلالهم بالكفاءة وسقوطهم فى الضلالة » لأن القوانين الطبيعية لا ينزل عنها (راجع الكتاب ص ٣٥٣ من الكتاب المذكور) ولكن هذا القمع والعقاب ليس من اختصاص الافراد العاديين ولكنه واجب الموظفين الذين يتلون الملوك فى الدرجة ، وواجب الدول ذواتهن .

« والشعوب لم تخلق للملوك ولكن هؤلاء قد خلقوا على نقيض ذلك للشعوب » (راجع ص ٣٥٢ من الكتاب المذكور) ، « فاذا أصبح الملوك فى عداد الظلمة ، كان للدول وعليهم ، كما كان للموظفين التالين للملك وعليهم أن يأمروا بكبح جماح الظلمة والاقتصاص منهم بكافة الطرق » (راجع ص ٣٥٧ و٣٥٩ من الكتاب المذكور) « لان الدول فوق الملوك » (راجع ص ٣٦٩)

هذه أهم مبادىء كالفان وأنصاره وهى المبادىء التى قلب باسمها البرلمان الانجليزى والاسكتلنديون النظام الملكى خلال القرن السابع عشر .

كتاب فرنسوا هوتمان

François Hotman

٣٥ — ولما انقضت عدة أسابيع على ظهور كتاب « ده بيز » باللاتينية فى

سنة ١٥٧٣ ، ظهر كتاب فرنسوا هوتمان وقد ترجمه الى الفرنسية سكرتير « كالفان » المدعو (Goulart) ، وأسماه باللغة الفرنسية (La France - Gaule بعد أن كان اسمه (Franco-Gallia)

كان هوتمان صديقاً حميا لكالفان ، وكاتباً من مشاهير الكتاب فى عهد الاصلاح الدينى ، ولكن كتابه عسير التلخيص ولذلك ندلى الى قرائنا بفكرة عنه

فكرة كتاب فرنسوا هوتمان

٣٦ — لقد أبان هذا الكاتب الاشهر فى مؤلفه أن فرنسا كانت فيما مضى محكومة بنظام ملكى اقترن بملطف لاستبداد الملوك ، وهذا الملطف للظلم قد مثل فيما « أسموه مجالس ليزيتاجينيرو » Les Etats Généraux ، ولقد طالب هوتمان باعادة العمل بهذا النظام التقليدى الحر ، إذ رأى أن أفضل حكومة هى « تلك التى تجمع بين عناصر ثلاثة تمثل فى الملكية والارستقراطية والشعب ، ولما كانت السلطة الملكية والسلطة الشعبية عدوتين بطبيعتهما ، فقد وجب أن يقوم بينهما وسيط يمثل فى الارستوقراطية (راجع La France - Gaule ، الفصل العاشر)

وخلاصة القول إن « هوتمان قد وضع » نصب عينه تحقيق غرض اسمى هو قيام حكومة دستورية ، « فقد كان أول كاتب وضع نظرية السيادة القومية » (راجع
Viguié - La Gaule - Franque de François Hotman dans la Critique Religieuse, 1 re année 1879

ولقد قال المؤرخ هنرى مارتان Henri Martin فى كتابه « تاريخ فرنسا » جزء ٩ ص ٣٧١ : « إن عدم سقوط حق الأمم فى سيادة نفسها بالتقادم لم يدع له أحد فى قوة ونفوذ كما دعا له هو تمان و بشر ، وفى الوسع أن نقول إن من الواجب أن نقطع المرحلة الفاصلة بين صدور كتاب هوتمان والعقد الاجتماعى لروسو حتى نعثر فى أداب اللغة الفرنسية على كتاب انطوى على سياسة جمهورية يسمو بنفوذه كتاب هوتمان »

ومن الواجب أن تمارس الامة هـذه السيادة بواسطة نوابها الذين تختارهم ، « ولتملك الأمة نفسها ولتضع يدها على زمامها ولتجتنب أى نفوذ أجنبى، ولتدعم سيادتها ولتزاولها بواسطة نوابها الذين يؤلفون هيئة « ليزيتا جينيرو »(Les Etats Généraux) التى تجتمع اجتماعات علنية حتى تكون مصدراً صحيحاً لسيادة الأمة وتمثيلا صادقاً لعبقريتها وحاجاتها وحقوقها » (راجع François Hotman, La France-Gaule طبعة سنة ١٨٧٩ ص ٥٦ الى ٦١) و بذلك كانت نواة الحكومة البرلمانية على يد أحد انصار كالفان .

كتاب دوبليسى دە مورنيه

٣٧ — ولقد ظهر فيما بعـد بقليل كتاب Vindiciae contra tyrannos، وهو كتاب أسندوه فى بداية الرأى الى قلم المسيو (Hubert Languet) هو بيرلانجيه ، و بعد انقضاء زمن طويل جداً على هذا الاسناد اتضح أن واضعه هو المسيو Duplessis -Mornay صديق هنرى الرابع ومستشاره ، ولقد كان هذا الكاتب شخصية من أبرز شخصيات الاصلاح الدينى فى فرنسا .

وضع « مورنيه » هذا الكتاب على الراجح فى سنة ١٥٧٤، وصدر فى سنة ١٥٧٩، ولقد قال المسيو اسمان Esmein بصدده « إنه كتاب نظرى انطوى على نقاش سياسى من أعجب وأقوى ما كتب فى ذلك العصر المخصب » ، (راجع نظرية التـدخل الدولى عند بعض الكتاب الفرنسيين فى القرن السادس عشر ص ٩ لاسمان .

La théorie de l'intervention internationale chez quelques publicistes français du XVI siècle p. 9.)

وراجع أيضاً L'analyse des Vindiciae dans Doumergue p. p. 560 et suivant, et dans Janet T.II p. p. 31 etsuivant.)

ولقد اتخذ « دوبليسى » هو الآخر من عقد السيادة أساساً للحكومة ، و إذا نحن راجعنا كتابه من ص ١٩٤ الى ٢٢٢ وجدناه يقول : « وأقول إن بين الشعب

والملك عهداً متبادلا ، فالشعب قد التزم تلقاء الملك التزاماً مشروطاً ، أما الملك فقد التزم التزاماً بمعناه الصحيح المجرد من كل شرط أو قيد ، فاذا لم يبر الأمير بما قطعه من عهد ، كان للشعب تمام الحرية ، وانفسخ تعاقده ، و بطل الالتزام من تلقاء نفسه »

إن الملك الذى ينتهك هذا العقـد يكون ظالماً ، وهناك نوعان من الظلمة كما قدمنا ، نوع يسمى بأولياء الأمور الشرعيين الظالمين ونوع يسمى « بغاصبى السلطان » ، ولقد قال « دو پليسى » فى ص ٢٠٩ من كتابه بصدد الفريق الثانى : « إن قوانين الطبيعة ، والقوانين الدولية والقوانين المدنية توصينا بحمل السـلاح ضد هؤلاء الظلمة » ، أما بالنسبة للفريق الاول فللشعب أن يقاومهم ، ولـكن الشعب ليس هؤلاء الغوغاء والسوقة ولا مجرد الافراد العاديين ، بل من الواجب أن ينصرف معنى الشعب الى « هؤلاء الذين يمثلون كل هيئة الشعب فى المملـكة أو الأقاليم والمدن » (راجع ص ٢٣٧ من كتاب الانتقام من الظلمة) « فحق المقاومة لا يملكه إذن غير السلطات التالية للملك والممثلو ن الشرعيون للأمة التى سارت وفاق نظام معين » .

ونجد بين فصول هذا الـكتاب فصلا هاماً خاصاً بالتدخل الاجنبي (ص٢٤٣ وما بعدها) ونحن نرجئه الى أن نخوض الـكلام عن أثر الاصلاح الدينى فى القانون الدولى .

جوريو Jurieu

٣٨— و بعد انقضاء قرن على ظهور كتب « ده بيز » و « هوتمان » و « دو پليسى » جاء « چوريو » وتوسع فى نظرياتهم السياسية ، وأسس سيادة الشعب على القانون الطبيعى الصادر عن أصل إلهى بجانب قيام الدولة وحدة على أساس ذلك القانون ، واذن صار حق الانسان فى القانون ، وفى الحرية ، وفى الدين وفى الحياة حقاً طبيعياً لا يسقط بالتقادم ولا ينزل عنه (راجع تهندات فرنسا المستعبدة Soupirs de la France esclave)

ولقد عنى « چوريو » بفـكرة العقد كما عنى بها من قبل أعظم الـكتاب

البروتستنتيين فى القرن السادس عشر، فقد قال فى كتابه الدينى السابع عشر : « وهناك شرط مشترك بين الأمير والرعية » و« هذا الشرط يقضى بفقدان الملك رعيته إذا هو أسرف فى حقها » « فهناك ميثاق مشترك وضرورى مبرم بين الأمير والشعب ، والقاعدة أن كل ميثاق متبادل يبطل التزام أحد طرفيه بانتهاك الطرف الآخر وعوده وعهوده » ومع ذلك « فليس فى وسع شعب أبداً أن يكون فى نيته أن يهب ولى الأمر سلطة اضطهاد القوانين ومطارده حريته وحياته » ، وهل الشعب غير ولى الأمر الحقيقى ؟ « إن الشعب يصطنع أولياء الأمور ويخلع السيادة عليهم ، واذن فالشعب يملك السيادة ، ويملكها الى أبعد درجة » بل إن الفتح لايفقد الشعب سيادته ، ولقد كتب « چوريو » تحت عنوان : « فى سلطان أولياء الأمور وأصله وحدوده » ضمن كتابه الدينى السادس عشر بتاريخ ١٦ ابريل سنة ١٦٨٩ يقول : « إنى لا أفهم لماذا ينتزع الفتح والغزو من الشعوب حق استرداد حريتهم إذا ماسنحت الفرصة لهم مهما طال أمد حيازة الفاتح ، أوالغازى الذى يستخدم هـذه الشعوب استخداماً ظالماً ، مع أن الفتح قائم على محض الاكراه ؟ »

بين رأى چوريو ورأى بوسويه

٣٩ — كانت نتيجة رأى چوريو القائم على نظرية القانون الطبيعى ونظرية الميثاق التى أسس عليها نظرية الحكومة أن قضى على الرق ، أما بوسويه (Bossuet) فانه تجاهل القانون الطبيعى وقال فى أول إنذار وجهه الى البروتستنتيين تعليقاً على خطابات وزير الأديان چوريو ص ٤٠٥ ما يأتى : « إن السلطة العامة التى انطوت على كل سلطة أخرى قد نظمت أعمال وحقوق الفريقين » ، وأما فيما يتعلق بفكرة الميثاق فقد قال بوسويه فى ص ٤٠٤ من إنذاره المذكور « فمن ذلك الذى تعـاقد نيابة عن الأطفال مع آبائهم ؟ وهل الأطفـال الذين فى المهد قد تعاقدوا أيضاً مع أقاربهم ؟ » ، فالرق إذن أمر ينطبق والشرع تماماً ، « فاصل العبودية راجع الى

قوانين الحرب العادلة التى تخول الغالب كل الحق على المغلوب بما فى ذلك حق انتزاع الحياة أو الاحتفاظ بها » (راجع Bossuet-Premier Avertissement aux protestants sur les lettres du Ministre Jurieu.)

فالقضاء على الرق هو القضاء على « القانون الدولى الذى سلم بالرق على ما يتضح من جميع القوانين » (راجع ص ٤٠٥ من الانذار المذكور) .

ولكن فى الوسع القول بأن نظرية سيادة الشعب التى أيدتها مؤلفات چوريو ليست بروتستنتية أصلا ، إذ رأينا الجزويت أنفسهم يدافعون عنها فى حماسة أقوى من حماسة البروتستنتيين خلال القرن السادس عشر .

المؤلفون الجزويت

٤٠ — ولاشك فى أن « لينيه » (Lainez) وهو فى المجلس الدينى و بيلارمان (Bellarmin) سنة ١٥٧٦ وماريانا Mariana فى سنة ١٥٩٨ كانوا حماة سيادة الشعب ، ولقد جنحت هذه السيادة فى الايام السوداء التى عاشها الحلف الكاثوليكى نحو ديماجوجية (Démagogie) شديدة الوطأة ، ولقد كان غرضهم من تهور الشعب فى التمسك بسيادته أن يحرضوا الشعب ضد الملوك الكاثوليكيين والمتسامحين الى حد بعيد حتى تخر عروشهم متأثرة بهجمات ذوى السيادة الاصلية ، ويكتسح أنقاضها تيار التعصب الممقوت ، « ولقد تغير كل شىء منذ ذلك العهد الذى استولى فيه الجزويت على عقول الامراء ، واستشعروا عدوهم فى الشعوب دون الامراء. » (راجع العلم والتطبيق عند الجزويت

Wiskman, Die Lehre und Praxis der Jesuiters p 116, Ed . 1858

ولقد حلت محل نظرية الديماجوجية نظرية استبدادية أخرى أدت إلى أن يكون الملوك أصحاب المصلحة فيها وأدواتها بعد اذ عادوا الى أحضان الكنيسة

وقصارى القول إن اعتبار الجزويت فى عداد الذين عملوا على قيام العالم العصرى وفاق ما دلل عليه « دومرج » فى مؤلفه هو اعتبار قام على الخلط بين نظريتين من

الواجب التفرقة بينهما ، وهما النظرية الأساسية لاستقلال الدولة ونظرية سيادة الشعب الثانوية ، راجع الكتاب السابق ص ٤٠٣ وما بعدها)

أساس العالم العصرى

٤١ - لم يؤسس العالم العصرى على عقيدة سيادة الشعب ، ولكنه تأسس على العقيدة الاستقلالية ، وهذا الاساس هو ما اقترحه المصلحون الدينيون عند ما أعلنوا أن الدولة والكنيسة سلطتان متساويتان بحكم أصلهما ، وهذه النظرية تتطلب نتيجة جوهرية هى الحق الفردى ، واذاكان بوسوية الجزويت لم يتخذوا من هذه النتيجة نظرية لهم فهذا أمر واضح ولكن منتسكيو وروسو وفلتير لم يؤيدوا هذه النتيجة أيضا ، والعقد الاجتماعى الذى لا يمت بسبب الى البروتستنتية « ينتهى الى نكران الحق الفردى، و يلقى الفرد فريسة بين أنياب كل سلطان يتولد عن الارادة العامة » (راجع Charmont- La Renaissance du Droit naturel P.P.36.53)

فأى مصدر استلهمه اذن « اعلان حقوق الانسان والوطنى» وقد طبع بلا مراء بطابع الفكرة التى سادت العقد الاجتماعى وفكرة سيادة الشعب ، وانشاء روسو ولهجته ؟ ان الاجابة على هذا السؤال سهلة ، لان هذا الاعلان قد قام على أساس من نظرية القانون الطبيعى التى شرعها كالفان وأنصاره خلال القرن السادس عشر

ولقد ربط « لوك » (Locke ، ذلك الفيلسوف الانجليزى العريق ، بين الحركة الفلسفية فى القرن الثامن عشر وحركة الاصلاح الدينى ، ولذلك أطلقوا عليه اسم « والد الفلسفة فى القرن الثامن عشر » (راجع Jules Barni -Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII e. siécle p.p. 18 - 23

ومن الواجب أن نعتبر لوك بحق صاحب النظرية الكلفانية الدستورية .

على أن المقام يدعونا الى أن نقول إن اعلانات حقوق الانسان فى مختلف

ولايات انجلترا الجديدة التى كان اعلان سنة ١٧٨٩ أخرها رسمياً قد ربطت الثورة الدينية التى وقعت فى القرن السادس عشر باعلان حقوق الانسان الذى دوّى فى بداية الثورة الفرنسية ، ولكن أول دستور كتابى أذاعته الديموقراطية العصرية ، وهو الدستور الذى اشتمل على القوانين الاساسية لولاية كونيكتيكوت (Les ordres fondament aux du Connecticut 14 j. 1638) قد استلهم بلاشك آراء « تيودور ده بيز » و « دو پليسى مورنيه » ؛ أما جميع الدساتير واعلانات الحقوق التى جاءت فيما بعد فانها اقتصرت على إيراد تلك المبادىء ، لذلك كان حقاً علينا أن نقول مع العميد لارنود « Le doyen Larnaude » : « إن الأصل الأول لاعلان حقوق الانسان دينى بحت ، وليس سياسياً ، وما ظنناه حتى الآن عملا من أعمال الثورة ليس فى الحقيقة إلا نتيجة الاصلاح الدينى ، والنضالات التى تولدت عنه » (راجع مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب جيلينيك — (Jellinek) — اعلان حقوق الانسان والوطنى طبعة سنه ١٩٠٢)

ولقد كان ميرابو أمينا على فكرة كالڤان عندما اقترح على الجمعية التأسيسية تسجيل وصايا هذا المصلح الدينى العشر التى قامت على واجبات دينية نحو الله وسطرت فى رأس الدستور باعتبارها اعلاناً للحقوق ، (راجع Allix-La philosophie de droit de F. J. Stahl et La philosophie de la Révolution Française dans les annales de l'Ecole Libre des sciences politiques — 1897. p. 17)

الاصلاح الدينى والامم المختلفة فى جرمانيا

٤٢ — إن النظريات الكالڤانية الخاصة باستقلال الدولة وعقد السيادة لم يذعها أنصار كالڤان الفرنسيون وحدهم ، بل تناولها كتاب الامم الأخرى .

ولما ذاعت هذه النظريات خلال منتصف القرن السادس عشر فى البلاد التى

استظهر فيها إيمان المصلحين الدينيين صارت باعثاً على تدعيم الميول فى اتجاه حياة قومية ، وأدت الى تغييرات سياسية كانت جمة النتائج من ناحية القانون الدولى .

ومن الواجب هنا أن نشير الى فارق كبير بين موقف أنصار لوتر وموقف أنصار كالڤان ، ففى اليوم التالى لعقد الإنابة سنة ١٥٤٨ — L'Interim — اعتمد شارل كان على هذا الاتفاق المزعوم بين الكاثوليكيين والبروتستنتيين ليعيد الى الكثلكة سلطانها فى النواحى التى غلبت فيها على أمرها ، وبهذه المناسبة طرح على بساط البحث الموضوع الخاص بمشروعية مقاومة السلطة القائمة مقاومة يمكن أن تكون مسلحة عند الحاجة ، وكان ذلك فى المدن والولايات التى اعتنقت مذهب « لوتر » وأحدثت أذاعة المرسوم الأمبراطورى فيها عزل رعاة الكنيسة اللوترية وعودة القساوسة وإقامة القضاء الكنسى من جديد ، فخضع أكثر « اللوتريين » مكتفين بالاحتجاج .

أما فى مدينة ستراسبورج التابعة للامبراطورفان « جاك ستورم Jaques Sturm » قد تجنب كل فكرة خاصة بالمقاومة « لأنها كانت متناقضة وتعاليم الكتاب المقدس » (راجع Weiss-La Démocratie et le Protestantisme ص ٢٥) .

وعندئذ رأينا المصلح بوسر Bucer أو بوتزر Bntzer الذى تأثر كالڤان بآرائه أثناء إقامته فى ستراسبورج قد أكره بعد استنكار القرار السابق على أن يلجأ الى انجلترا ، وهناك عملت فكرته التى كانت قريبة من فكرة كالڤان على إعداد بعض البروتستنتيين الانجليز ليكونوا تلاميذ المصلح الفرنسى فى اليوم الذى تضطرهم فيه رجعية « مارى تودور Marie Tudor » الى البحث عن مأوى لهم فى مدينة جنيف .

ولكن كيف ناقش الانجليز حقوق ولى الأمر ؟

فى انجلترا

كريستوف جودمان Christophe Goodman

٤٣ — كان كريستوف جودمن أول من ناقش حقوق ولى الأمر فى كتابه

الذى طبعه بجنيف سنة ١٥٥٨ تحت عنوان: كيف يستطيع الرعايا أن يطيعوا السلطات العليا وفى أى الأحوال يكون فى وسعهم شرعا الخروج على هذه السلطات ومقاومتها وفاق قول الله.

(How Superior powers ought to be obeyed of their subjects . . .) — Comment les pouvoirs superieurs peuvent être obeis de leurs sujets; et en quoi ceux – ci peuvent légalemnt, selon la parole de Dieu, leur desobeir et leur resister.)

ولكن من المحتمل أن يكون قد تقدم جودمان أقلام قالوا برأيه ، وقد يكون هذا الكاتب المصلح قد استلهم كتاب جون بوينت أو پونت John Ponet أو Poynet ، وهو كتاب صدر فى سنة ١٥٥٦ وتكلم فى ايجاز عن « السلطة العامة وحقيقة الطاعة التى يلتزم بها الرعايا نحو الملوك وغيرهم من الحكام المدنيين » ، وكان « پونيت » هذا هو قسيس ونشستر (Winchester) ، ولقد أكره هو الآخر على أن يغادر انجلترا و يلتجىء الى « ستراسبورج » حيث مات سنة ١٥٥٦ ، واذا نحن راجعنا كتاب « بودان وزمنه » لبودريار طبعة سنة ١٨٩٣ وجدناه يقول فى ص ٤٤ بصدد كتاب پونيت « لم يطبع أى شىء آخر بصدد حق الشعب أكثر حزماً وجلاء من هذا الكتاب » .

وقال پونيت فى كتابه ص ٤٩ و ٥٠ : « يتلقى الملوك والأمراء والحكام سلطتهم من الشعب ، وفى الوسع أن نسترد ما وهبناه . . . والملوك والأمراء والحكام الآخرون ليسوا كل الهيئة السياسية رغماً من أنهم رؤوسها ، إنهم أهم أعضائها ، ولكنهم أعضاء فحسب ، والشعب لم يخلق لهم ، ولكنهم هم الذين خلقوا من أجل الشعب » .

ولقد ذاعت أفكار تماثل تلك التى قدمناها ، وكان ذيوعها فى الأوساط التى تأثرت برأى و يكليف Wiclif وتلاميذه ومريديه ، ولكن الأمر الذى لاشك فيه هو أن كالڤان قد سمع فى چنيف الخطبة الدينية التى ألقاها جودمان ، واتخذ منها موضوع كتابه الذى وافق كالڤان على نظرياته الأساسية رغم « قسوتها » (راجع

خطاب جودمان الى « پيير مارتير » Pierre Martyr الرقيم ٢٠ اغسطس سنة ١٥٥٨ — وراجع كتاب دومرج — چان كالڤان جزء ٥ ص ٥٢٣) .

ولكن ماذا قال جودمن ؟ لقد قال إن الملوك اذاهم انتهكوا حرمة قوانين الله بانفسهم ، وأوصوا غيرهم بانتهاج هذه السبيل ، فانهم يفقدون حقهم فى الشرف وفى الطاعة التى أقسم رعاياهم على أن يقوموا لهم بها ، ومن الواجب فوق ذلك عدم اعتبارهم ملوكا ، وحق عليهم العقاب كافراد عاديين مجرمين » (راجع كتاب جودمان ص ١١٩)

أما الشعب فمسئول عن تصرفات الملوك ، وليس له أن يدفع بجهله كى يتخلص من المسئوليات ، « ومن الواجب عليه أن لا يحتمل انتزاع كل سلطة وكل حرية منه » (راجع جودمان ص ١٤٩) فعلى الشعب أن يسد الطريق أمام إيجاد الظالمين واصطناعهم ، واذا وعد الشعب « بالطاعة للرؤساء فلكى يساعده هؤلاء ، فاذاهم ساعدوه وانجزوا عهدهم وفاق مهمتهم ، كان عليه أن يخضع لهم فى تواضع ، و إلا فانه لا يلتزم بأى شيء ، ولا مسئولية عليه ، و يصبح الملوك ولا حق لهم فى أى طاعة ، لانهم لم يطيعوا الله . . . . ومن الواجب والحالة هذه أن يصرف الشعب مجهوده فى اختيار الوسيلة التى يستطيع بها أن يعزل و يعاقب أمثال هؤلاء الذين عصوا أوامر الله ، واضطهدو الشعب و بلاده » (راجع الكتاب المذكور ص ١٩٠) ومع ذلك فمن الواجب عليك أن تأخذ حذرك من أن يدفعك الغضب الخاص أو أى سُبَاب الى السعى وراء الثأر لنفسك من أعدائك عوضاً عن بذل نشاط صادق أو إلى الكد فى سبيل إرواء التعطش الى تنفيذ كلام الله » (راجع ص ١٩٧)

جون كنوكس John Knox

٤٤ — وفى العام الذى صدر فيه كتاب جودمان ظهر فى چنيف أيضاً كتاب جون كنوكس الموسوم « أول قرع للطنبور ضد حكومة النساء المفزعة .

The First Blast of the trumpat against the monstruous regiment

of Women . — Le premier son de La trompette contre le monstrueux gouvernement des femmes. »

ولكن كنوكس لم يستعر من كالفان جميع آرائه السياسية يقيناً ، فقَبْل أن يرحل هذا المصلح الى جنيف كان تلميذاً لجون مايور (Jhon Mayor) الذى علم الناس أن كل ملك يستمد حقه من الشعب الحر ، وأن الأمة فوق الملك ، ومع ذلك فان كالفان قد طبع رأى كنوكس بطابعه بعدئذ إذ لطف شدته ، ولكن المصلح الاسكتلندى ذهب الى حد القول فى الملكة مريم الدموية Marie - La - Sanglante « يجب على الرعايا أن يحرموا هؤلاء الوحوش الذين أنبتتهم الطبيعة من سلطتهم » (راجع ص ٤١٦) ، وهذا ماحفز راعى الكنيسة Morel الى أن يصيح بباريس خلال أبشع الاضطهادات صيحة الاستياء التى رددت قوله : « لقد اجترأ كنوكس على أن يبشر علناً بعقيدة بغيضة موبوءة . . . . إن المسلم به للمسيحيين أن يدافعوا عن أنفسهم بالسلاح لرد عادية الظالمين » (راجع خطابه الى كالفان بتاريخ ٥ يونيه سنة ١٥٥٩ — Opera XVII p. 541) .

ولقد عاد كنوكس الى اسكتلندا فى سنة ١٥٥٩ ، وكانت وصية المملكة وقتئذ هى والدة مارى ستيوارت التى حشدت الجنود لتعيد الى الكثلكة مكانتها وسلطانها ، ولقد احتذاها كنوكس وأنصاره فى الاستعداد ، فأدى هـذا الموقف الى اجتناب الالتحامات الدموية ، ولما عادت مارى ستيوارت بعد ذلك بسنتين عقب وفاة أمها استدعت كنوكس وسألته ، « هل ترى أن للرعايا الحق فى مقاومة أولياء أمورهم إذا تمكنوا من ذلك؟ فأجاب — اذا تجاوز الامراء الحدود.وأسرفوا فى السلطة.وعملوا على نقيض ما يفرضه الواجب عليهم حتى تكون لهم الطاعة. فلا شك فى أن للرعايا الحق فى مقاومة أولياء الأمور ولو بالقوة . وفى الحق ليس من تشريف أعظم . ولا من طاعة أدق للملوك والامراء الا فى حدود ما أمر الله بان يكون للاب والأم . ولكن اذ أصيب الأب ياسيدتى بخبل يدفعه إلى أن يريد قتل أبنائه وكان من أمر هؤلاء

أن ثاروا واتحدوا ليقبضوا على الأب و ينتزعوا من يده سيفه أو أى سـلاح آخر . ثم ينتهى بهم المصاب إلى أن يشـدوا وثاقه و يسجنوه إلى أن تمر آونة هياجه فهل تظنين ياسيدتى أن الأبناء على ضلالة خاطئون ؟ أم هل تظنين أن الذين حالوا دون أن يرتكب الأب هذه الجريمة قد أجرموا فى حق الله وأهانوه ؟ ان الامر لـكذلك ياسيدتى تلقاء الامراء الذين يريدون قتل أبنـاء الله ، وما أبناء الله الا رعايا هؤلاء الامراء . الذين لايجوز اعتبار نشاطهم الا جنون مهتاج . ولذلك فانْ انتزاع السيف من أيديهم وشد وثاقهم . والقائهم فى غيابات السجون حتى يستقر احساسهم فلا يستولى عليه اضطراب أو ينتابه اهتياج لايمكن أن يكون انتقاضاً على الأمراء ، و إنما طاعة لهم أملاها العدل بما أن موقف رعاياهم متفق وارادة الله »

ولقد قال « كنوكس » إن الملكة وقفت أمام هذه التصريحات دهشة باهتة خلال ربع ساعة ثم أجابت فى النهاية

« اذن أفهم من هـذا أن الواجب يقضى على رعاياى أن يطيعوك عوضاً عن أن يطيعونى ؟ » فأجاب « كنوكس » : « لاقدر الله أن أسمع لنفسى مطلقاً أن أوصى أى فرد بطاعتى، أو أن أخول الرعايا حرية عمل مايروق لهم ، ولـكن ما أوصى به هو أن يقوم الأمراء والرعايا بطاعة الله . ولاتتصورى ياسيدتى أننا نخطئُ عندما نسألك الخضوع لله ، لانه هو وحده الذى يملى على الشعب الخضوع للأمراء ، وهوسبب خضوعه لهم ، نعم إن الله يطلب فى الحاح أن يكون الملوك كاباء الـكنيسة و يأمرهم أن يرضعوا شعبه ، وهذا الخضوع لله ، ولـكنيسته المضطربة المرْهَقَة هو كل مايمكن أن يحصل عليه الانسان من كرامة عظمى فوق الأرض ، لأن هـذه الطاعة تؤدى بمن تحلى بها الى المجد الخالد . »

فما كان من « مارى ستيوارت » إلا أن أجابت على الفور منها — ليكن ! ، ولـكنك لست الـكنيسة التى انتمى اليها ، وسأدافع عن كنيسة روما ، لأنى أراها كنيسة الله حقاً ، (راجع النص فى كتاب ويس Weiss — ص٢٩ و ٣٠)

فى هولندا

٤٥ — قلب الدوق دالب d'Albe نظام الحكم فى هولندا وجعله نظاماً تفتيشياً مفزعاً، لااطمئنان معه على الحريات والأنفس والأموال والعقائد، و بعد هذا الانقلاب بقليل صدر كتاب صغير فى سنة ١٥٥٨ اشتمل على نوع حاد من الهجاء، ولكنه كشف عن أن آراء كآراء كنوكس قد أصبحت عادية ولانزاع فيها، ولاسيما نظرية السلطات الثانوية (راجع دومرج ص ٥٢٦ ومابعدها لتعرف قيمة هذا الكتاب الذى أسموه (Le Libelle Hollandais)

قال مؤلف هذا الكتاب فى ص٦: « إن السلطات الثانوية كالأمراء والكونتات والموالى النبلاء ومحافظى المدن ومن اليهم ممن خضعوا لسلطة عليا قد ألقى الله عليهم تكاليف، وأسند اليهم مهمات (عندما ينفذون ماأمر الله به) شأنهم فى ذلك شأن السلطات العليا كالملوك والبراطرة الذين لايخضعون لأى سلطة سواء بسواء »

إن واجب الخضوع لكلام الله واحد بالنسبة للملك والرعية « فمن خضع له سواء أكان ملكا أم رعية له أن يرغم غيره على الخضوع مثله سواء أكان ملكا أم رعية . لان من له الحق، عليه الواجب المترتب على هذا الحق ». (راجع دومرج ص ٥٢٧)

إن السلطة التى خولها الملك فى سبيل حمل الناس على الخضوع لآيات الله لهى سلطة هائلة : وكذلك سلطة هائلة تلك التي خولها الشعب لاخضاع من يُغضِب الله.

فلمن فى الحالة الأخيرة حق مزاولة هذه السلطة ؟ هل هذا الحق لمحرر أو منقذ يبعثه الله رسولا مبشراً للناس ونذيراً ؟ لا . وانما على السلطات الثانوية التالية للملك أن يتدخلوا إذا ما افتأت الملوك على ما أمر الله به . إذ «عليهم واجب مقاومة الملوك كما للناس الحق فى مقاومة الحيوانات الضارية المتوحشة » (راجع ص ٢٦ من كتاب الهجاء الهولندى)

ولقد تكلم هذا الكتيب عن عقد السيادة . اذ قال : « إن ملكا أو أمبراطوراً يصبح ملكا أو أمبراطوراً باختيار رعاياه وقبولهم فى حرية ، لهو ملك أو أمبراطور محدود السلطان وفاق خطط معينة برسمها العقد المبرم بينه و بين هؤلاء الذين اختاروه وارتضوه فى حرية وارادة » (راجع ص٢١). فبتوجيه «مقاومة مشروعة وضرورية» لكل ظالم . يجب على رجال السلطات الثانوية « أن يحتفظوا بحرياتهم العتيقة الجديرة بالتمجيد وأن يحموها على اعتبارهم وطنيين »وأن يحملوا الملك على أن يكتفى «بالسلطان الدقيق المحدود الذى خُلع عليه ساعة اذ أقسم اليمين وقبل هذا السلطان» وأن يلزموه البر « بالعهود التى قطعها . واليمين التي أقسمها لرعاياه » (راجع ص٢٢)

وهكذا انتشرت فى انجلترا واسكتلندا والولايات المتحدة التعاليم الكالفانية الخاصة بالمسئولية النيابية . والقانون الأساسى المكتوب . ولقد أدمجت هذه التعاليم فى سلسلة وثائق قامت عليها الحكومة الدستورية ذات الميول الاتحادية المركزية كحكومة البلاد الواطئة والاقاليم البريطانية واسكتلندا مع الحلف الرسمى والميثاق (Covenant) ثم اتحاد انجلترا الجديدة (راجع Foster — The political theories of Calvinists in American historical Review avril 1916

فالروح القومى الذى أدعمته ارادة رمت الى تحقيق حرية العقيدة هو العدو الصادق الذى سقط تحت ضرباته فيليب الثاني ملك أسبانيا . و باسم نظريات كالفان بررغليوم الصامت Guillaume Le Taciturne — ومستشاروه ثورة البلاد الواطئة . هذا فضلا عن أن غليوم قد أيد أنه واحد من أهم أعضاء الولايات . وأن هذه الولايات لم تتأسس الا لمقاومة ظلم الأمير .ولقد استند أمام الولايات أنفسهم على نظريات كالفان الخاصة بالعقود والسلطات الثانوية والمسئولية النيابية — و بعد ذلك بعدة أشهر نفذت الولايات الهولندية هذه النظريات على النحو الذى نفذها به البرلمان الاسكتلندى . وأعلنوا مشروعية مقاومتهم فى اعلان استقلالهم سنة ١٥٨١

اعلان استقلال هولندا

٤٦ — ولقد نص اعلان استقلال هولندا : « خلق الله الأمير ليحكم شعباً ويذود عنه ويكشف عادية اضطهاده » « ولم يبرأ الله الرعايا ليطيعوا الأمير فى كل ما يروقه الأمر به . سواء أكان لمصلحة الله أم ضد الله . معقولا أم غير معقول . ولا أنشأهم ليخدموه خدمة العبد للسيد .ولكن الراجح أن الامير خُلِق للرعايا الذين لا يستطيع الأمير بدونهم أن يكون أميراً ،ولا يجوز أن يحكمهم الاوفاق العقل والحق» « أما اذا صار الامر الى عكس ذلك واضطهد الأمراء شعوبهم فقد حق اعتبار الأمراء ظلمة وكان على الشعوب أن يسعوا الى انتهاز الفرصة للخلاص من الامراء وعاداتهم وامتيازاتهم القديمة »

فى فرنسا

٤٧ — ولقد تأهب المتحمسون الكاثوليكيون لأن يضعوا تاج فرنسا تحت أقدام فيليب الثاني ملك أسبانيا ، كي يهدموا الاصلاح الدينى ، ولكن البروتستنتيين دافعوا عن قضية فرنسا ومصالحها وعظمتها بعد إذ حاول الكاتوليكيون أن يضحوا كل ذلك على مذبح الكثلكة ،إذ خرجت الصيحة من صفوف البروتستنتيين لتجمع الفرنسيين فى صعيد واحد أمام الاسپانيين ، فقد سمعنا « دو پليسى مورنيه » يصيح « أيها الشعب! إنهم يريدون بيع بلادنا للأسپانيين ،وطرد فرنسا من فرنسا ،ليقيموا فيها منازل لأسپانيا ، — فليتحد اذن مابقى من فرنسا فى فرنسا ، ولنضم صفوفنا ضد المؤامرة الدنيئة الملعونة ، ولنمح أسماء البابويين والبروتستنتيين من بيننا » (راجع مذكرات دو پليسى ده مورنيه ومراسلاته جزء ٢ ص ٢٠ ومابعدها

(Memoires et correspondances)

ولقد قال « لوران » . Laurent فى كتابه Etudes sur l'histoire de l'humanité, جزء ١٠ ص١٤٤ وما بعدها :« إن المجد المترتب على أعادة السياسة

الفرنسية الى طريقها التى رسمتها عظمة الأمة الفرنسية يرجع الفضل فيه إلى البروتستنتيين »
فلما تفجر العصيان فى البلاد الواطئة ، كان الكاثوليكيون لايزالون مترددين أمام
واجب الفرنسى الذى كشف عنه بُعْد نظر البروتستنتيين وتبصرهم ، ولقد كتب
المؤرخ الكاثوليكى الفيكونت ده مو Vicomte de Meaux فى كتابه النضالات الدينية
فى فرنسا خلال القرن السادس عشر Les luttes religieuses en France au XVI[e]. siecle ص
١٤٠ يقول : « لم يكن تفوق الأسپانيين فى هولندا هو موضوع البحث فى هذا البلد ،
ولكن مصير المذهب البروتستنتى هو وحده الذى كان موضوع البحث دون سواه ،
واذا كانت الثورة الوطنية فى البلاد الواطئة قد ترتبت على انتهاك الحريات القديمة ،
وبررها هذا الانتهاك ، فان الايمان البروتستنتى كان مع ذلك روح هذه الثورة ،
ولقد كان تأييدها تأييداً للالحاد فى نظر أوروبا . . . على أن أشد الوطنيين تحمساً
كان لا معدى له عن أن يتردد تلقاء هذا المأزق القائم بين المصلحة العامة والمصلحة الدينية »

ولكن السياسة الطبيعية الفرنسية كانت مع ذلك تلك التي نصح بها المصلحون
الدينيون وأيدوها ، وهى السياسة القومية التى ألهمت « المجموعة الطبيعية للاحلاف
الفرنسية وهى الاحلاف التى عقدها هنرى الرابع » (راجع هانوتو — تاريخ ريشليو
جزء ٢ ص ٤٨٤) ومتى وصلنا الى هذا وجب أن نقف على أن نستأنف الكلام
عن أثر المذهب البروتستنتى فى القانون الدولى بمكانه الخاص .

* * *

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى ويتناول تطور فكرة الدولة ابتداء من
عهد الانتقال بين عصر الاصلاح وعصر الثورة الفرنسية الكبرى .

أهم مراجع الجزء الأول

ننشر فيما يلي أهم المراجع مرتبة حسب الحروف الأبجدية

A

Academie de droit International : Recueil des cours-15 V^{es}.1923-1926

Aquin (S^{t}. Thomas d') : De Regimine principium . — La Somma.

Aristote : Politique (Traduit par B. S^{t}. Hilaire.)

Armée Française : Descripition de l'Egypte.

B

Bacon : Essai de morale, De la Souveraineté et de l'art de commander.

Barthélemy et Duez : Traité de D^{t}. Constitutionnel.

Baudrillard (Henri) : Jean Bodin et son temps;

Bausanger : Les théories philosophiques de l'Etat.

Bellarmin : Controverses.

Benoîst (Charles) : La crise de l'Etat Modérne

Beudant (Charles) : Le droit individuel et l'Etat.

Bèze (Théodore de) : Le droit des magistrats sur leurs sujets.

Blakey (Robert) : The History of political litterature (1855.)

Bluntschli : Théorie générale de l'Etat.

Bodin (Jean) : Les six livres de la République

Bœhmer : La période Carolingienne.

Bogner (Marc) : La Reforme et le D^{t}. International.

Bonald (de) : Du principe constitutionnel, Théories du pouvoir politique et religieux.

Bosanguet : The philisophical theorys of the State.

Bossuet : Politique tirée de l'Ecriture sainte;Premier avertissement aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu.

Brisac (Edmond Dreyfus) : Depuis le contrat social Jusquaux principes du droit.

Bullinger : Du Testament ou Contrat unique et éternel de Dieu.

Burckhardt (J.) : Die Kultur der Renaissance in Italiën.

Burlamaquie (J. J.) : Principe de droit politique.

C

Calvin (j. j.) Institution Chrétienne—Lettres—Catéchisme .

Carrère (j): Le Pape.

Cartier (Alfred) : Les Idées politiques de Théodore de Bèze.

Centre Européen de la dotation Carnégie : Recueil des conférences.

Cesar (Jules) : Mémoires.

Charmont : La renaissance du droit naturel.

Cougny : François Hotman, La France Gaule.

Ciceron : de Republica, de Officiis, Pro Milone. Le devoir.

D

Dante De Monarchia

Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales

Dictionnaire historique

Diodore de Sicile: Mémoires

Dœdalus (Théo) L'Angleterre juive

Doumergue : Calvin fondateur de la liberté

moderne — Jean Calvin t. 5 — Lausanne 1917

Dreske : Zuingli et le droit naturel

Duguit : La Doctrin allemande de l'auto limitation de la Souveraineté de l'Etat

Duplessis-Mornay : Vindiciae contra tyrannos
Memoires et correspondances.

Dupont-White : L'Individu et l'Etat.

Duruy : Histoire des Romains

Dusaulx : Mes rélations avec j. j. Rousseau

E

Ecole libre des sciences Politiques : Laphilosophie de la Révolution Française dans les annales—1897
La Notion du droit Naturel chez Luther

Ehrhard Le sens de la révolution réligieuse et morale accomplie par Luther .

Esmein La théore de l'intervention internationale chez quelques publicistes français du XVI siécle

F

Foster: Calvin's Programe for a Puritain State in Geneve dans Harvard Théological Review.

Franck « A » Philiosophes Modernes, étrangers et français

Fred- Pollock Histoire de la science politique

Froissart : Chroniques

Fustel de Coulanges ; La cité antique ;
Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.

G

Grber ; Grandzuge des dantschen Staats rechts. (Fondement du droit de l'Etat allemend)

Gierke (Otto Von) Les théories politiques du Moyen-age

Gillouin (René) Philisophie nouvelle de l'Histoire Moderne et Française

Girard (F) — Textes de droit Romain

Giraud (Charles) — Le traité d'Utrecht.

Gonnard (R) — Histoire des doctrines économiques

Goodman (Christophe) — Comment les pouvoirs superieurs peuvent être obeis de leurs sujets ?

Griziotti — Inposition de l'étranger .

Grotius (Hugo) — De jure belli ac pacis.

H

Haller (de) : — Restauration de la science politique.

Hancke : — Bodin, ein Studie über den, Begriff der Souverântat.

Harvard theologilcal Review.

Hauriou : — Principes de droit public.

Hayman (Franz) : — La philosophie sociale de J. J. Rousseau.

Herder : — Philosophie de l' histoire de l'humanité.

Hildebrand : — La Philosophie de l'Etat.

Hobbes : — Le Leviathan — De Cive.

Hoffding (Harold) : — Rousseau et sa philosophie,

Homo (Léon) : — Les institutions politiques romaines — de la cité à l'Etat.

Hotman (François de) : — Franco — Gallia.

Houssay (Henri) : — Athènes, Rome, Paris.

Hundeshagen : — Ueber den Einfluss des Calvinis mus — Berne 1842.

J

Janet (P.) — Histoire de la science politique.

Jansson — Franckreichs Reïngelüste.

Jellinek — Allgemeine Staatslehre. L'Etat moderne et son droit -Déclaration des droits de l'homme.

Jurieu — Soupirs de la France esclave — Lettres Pastorales.

K

Kant	Critique de la raison pure, — Critique de la raison pratique — Critique du jugement.
Kelsen (Hans)	Staatslehre Dante's — Aperçu d'une théorie Générale de l'Etat.
Knox (J)	Le premier son de trompette contre le monstrueux gouvernement des femmes.
Krabbe (Hugo)	La Science de la Souveraineté de l'Etat. L'Etat de droit (Recueil des cours - Academie de droit International T 13.)

L

Laberthonnière	Pouvoir Temporel de l'Eglise
La Boulaye	L'Etat et ses limites.
La Pradelle (A. de)	Les principes généraux du droit International.
Lasson	Philosophie de l'Etat .
Laurent	Etude sur l'histoire de l'humanité
Lawrance-Lowelle	L'opinion publique et le gouvernement populaire.
Le Bon (Gustave)	Les civilisations anciennes. Psychologie des Peuples.
Le Fur (Louis)	Etat fédératif et confédération d' Etats. Races. Natinalités, Etats.
Lemaire (A)	Les lois fondamentales de la monarchie française.
Le Maître (J.)	J. J. Rousseau.
Léon XIII	Encycliste du pr Novembre 1885
Liépman	La Philosophie de l'Etat.
Locke	Essai sur le gouvernement civil
Loyseau	Traité des Seigneries
Lureau (Henri)	Les doctrines démocratiques chez les écrivains protestants français.

Luther — Des autorités séculières — Œuvres.

M

Macaulay — Essais historiques et biographiques.

Machiavel — Le Prince — Dicours sur Tite — Live.

Mâle (Em.) — L'Art Allemand et l'Art Français

Man (Henri de) — Au delà du Marxisme.

Méaly — Les publicistes de la Reforme .

Meaux (Vicomte de) — Les lettres religieuses en France au XVIe. s.

Michel (Henri) — L'Idée de l'Etat.

Montesquieu — L'Esprit des lois — Grandeur et décadence du peuple romain.

Moret — Etude sur le Nil et la Civilisation égyptienne.

Morin — Cours.

N

Niebuhr — Histoire Romain (taduit par J. de Coussange.

Nys — Le droit Romin et le droit internatioual Les théories politiques et le droit international.

O

Oppenheimer — L'Etat.

Organisation syndicale en Italie.

P

Paul — Lettres aux Romains.

Platon — La politique — La République Les lois — Criton.

Pollock (Sir Fred) — Introduction to the history of the science of politica

Puffendorf — Droit naturel et droit International.

Q

Quack — Hei Staatsweren in de XIV de Ceum Historisch Ontuikkeld.

R

Recueil des lois fascistes.

Rehms — Allgemein Staatslebre.

Revue de Metaphysique et de Morale — 1918.

Revue des cours scientifiques.

Revue de la critique religieuse.

Ribo (Théo) — L'hérédité psychologique.

Riezler — Littrarishe Widersucher der Papste (Revue d'histoire du droit—1920)

Roger (A) — L'Eglise et l'Etat à Genève du vivant de Calvin et Eug.Choisy La théocratie à Genève au temps de Calvin.

Rousseau (J. J.) — Contrat social, Discours sur l'Origine de l'inégalité parmi les hommes.

S

Saint Evermond — Reflexions sur les divers genies du peuple romain dans les differents temps de la République.

Saint Pierre (Bernardin de). — La vie et les ouvrages de J. J. Rousseau; Origines des iddées de Rousseau.

Schmidt (Dr. Alfred) — Nicolo Machiavelli.

See — Chou — Traduit par G. Pauthier (les quatre livres classiques qui contiennent l'enseiquement du célèbre Kong — Fou — Tseu (Cofecius) et Meng Tseu (Mencius).

Sommiers (Vareilles) — Principes fondamentaux du droit.

*

Souchon	Les theories économiques de la Grèce Antique.
Spencer (Herbert)	Principes depsy chologie.
	» » biologie.
	» » sociologie.
	Premiers principes.
Spruyt	Geschielenis der Wysbergcrte.
Stahl (F. J.)	La philosophie du droit.
Strabon	Mémoires .
Strobl	L'Epanouissement de la pensée de Luther.
T	
Tacite	des Annales, des histoires, des mœurs des Germains.
Taine	La littérature Anglaise.
Tite — Live	Décades.
Tollaire (A)	Les anglais en Egypte.
Troeltsch	Beudetung des protestantismus in der ents tung. des modernen Welt.
Thurnwald	Staat und Wirts chaft im allen Ægypten — Leitschrift fur Sociale Wissenschaft.
V	
Van der Vlugt	Œnvre de Grotius.
Vigié	La gaule— Franque de François Hotman.
W	
Weiss	Les démocraties et le protestantisme,
Westlake	Chapters —Droit Inter national.
Will	La liberté chrétienne.
Willougby	Les anciennes théologies dans l'Ancien continent.
Wiskman	Die Lehre und Paraxis der Jesuiters.
X	
Xénophon	Les dits mémorables de Socrate.

فهرست الجزء الاول

ص		ص	
٣	تصدير الرافعي بك	٣٥	القانون العام
٧	كلمة الدكتور هيكل بك	٣٦	قسط العنصر القانونى
١٢	كلمة سعادة محمد على علوبه باشا	٣٦	ما هو القانون ؟
	المقدمة	٣٧	القانون الطبيعى والقانون الوضعى
١٧	أسباب الاصدار	٣٨	المشرع والقانون الداخلى
١٨	علم الدولة العام	٣٩	المشرع والقانون الدولى
٢٠	« « الخاص	٣٩	القانون والفلسفة
٢١	« « قديم	٤٠	فكرة العدالة وأثرها
٢٢	تسلسل فكرة الدولة	٤٢	طبيعة عمل الدولة
٢٣	تحديد نطاق الفكرة	٤٤	عناصر الدولة
٢٣	أثر نظرية القوميات فى فكرة الدولة	٤٥	الجمع بين السياسة والقانون
٢٤	أثر الخلق فى فكرة الدولة	٤٦	التطبيق فى فرنسا ومصر
٢٥	قيمة هذه الدراسة	٤٧	موضوع الكتاب
٢٥	موضوع نظرية الدولة		**الباب الاول**
٢٦	كيف ندرس الفكرة علمياً	٥٠	فى أصول الدولة
٢٦	آراء العلماء فى طريقة درسها		**الفصل الاول**
٢٨	دولة القانون		
٢٩	فى البيئات القانونية العالمية	٥٠	ضرورة البحث فى أصول الدولة
٣٠	عنصر السياسة تقاليد عتيق	٥١	سبب هذا البحث — مثلان
٣٠	فشل المؤلفين الفرنسيين	٥١	ا — فرض الضرائب على الاجانب
٣١	السياسة	٥٢	أسباب فرض الضريبة فى الجماعة
٣٢	مدى الخطأ القانونى	٥٢	العائلة

ص	
٥٣	القبيلة
٥٤	الجماعات الحرة
٥٥	القانون والعادة والعرف
٥٥	الدولة وقواعد الضرائب
٥٦	الرضاء العام أساس الضريبة
٥٧	قواعد الانصاف والآداب
٥٨	حصة الفرد فى الضريبة
٥٨	المزايا العامه والخاصة
٥٩	أهلية دفع الضريبة
٦٠	السرف فى توزيع التكاليف
٦٠	سبب دفع الضرائب
٦١	أنواع الضريبة فى مختلف الدول
٦١	طبيعه المصروفات
٦٢	السياسة وطبيعة الضرائب
٦٢	فى الدولة الاستبدادية والبوليسية
٦٣	« « الحديثة
٦٣	مواقف الاجانب
٦٤	شروط دفع الضريبة وحدوده
٦٥	الايرادات وسبب الضريبة
٦٦	فكرة الضريبة
٦٦	السند القانونى للضريبة
٦٦	وجوه تبعية الممول للدولة
٦٧	درجات التبعية
٦٨	حدود التبعية والضريبة

ص	
٦٩	الاقامة والضريبة
٦٩	أهمية الموطن والسكن
٧٠	الفارق بين الوطنى والاجنبي
٧٠	أثر الضريبة فى الحرية والسيادة
٧١	ب — النظام الفاشى
٧٢	ظهور الفاشية واعتبارات عامة
٧٥	ايطاليا النقابية قبل الثورة الفاشية
٧٨	بعد الثورة
٨٢	القيمة الاجتماعية للثورة الفاشية
	وقد طبعت (للثروة الفاشية) خطأ
٨٤	قومية الفكرة النقابية
٨٦	النقابات الفاشية من نظم القانون العام
٨٩	مبادئ النظام الاجتماعي الفاشي .
٩٠	خلاصة المبادئ .
٩٤	خلاصة البحث
	الفصل الثانى
	نظرية الطبيعة وفكرة الدولة
٩٦	الطبيعة أول وسط
٩٧	الخلق القومى .
٩٨	أراء العلماء فى التوارث
١٠١	عناصر الخلق البريطاني وأثرها .
١٠١	غرائز الجنس البريطانى
١٠٧	الوسط — التوارث وقانون الرقى

ص

١٠٩ تحكم قانون الرق فى الوراثة

١١٠ التوارث وقانون السقوط

١١٤ مهمة الطبيعة فى تكوين الدولة المصرية

١١٧ أثر الخلق فى الامريكتين

الفصل الثالث

١٢٢ نظرية العائلة وأصل الدولة

١٢٢ نظرية روسميني

١٢٣ نظرية جيوبرتى — قدم النظرية

١٢٣ المؤلفون والنظرية

١٢٤ بودان

١٢٥ فيلمر وتاباريلى وليبراتورى

١٢٥ روسو ونقد الفكرة

الفصل الرابع

١٢٧ نظرية الاصل الاصطلاحى

١٢٧ العقد الاجتماعى والعقد السياسى .

١٢٨ من وضع العقد الاجتماعى ؟

١٢٩ بودان

١٣١ ضمان القانون الطبيعى وحق المقاومة

١٣٢ دعاة مقاومة الظلم .

١٣٣ قيود السلطة الملكية .

١٣٤ رأى التوزيوس

١٣٥ رأى هوبز

١٣٧ رأى هوجو جروسيوس

ص

١٤٠ شخصية السلطة وهوبز

١٤١ رأى باروخ سپينوزا .

١٤٣ ضمانة دفع الظلم

١٤٧ رأى بوفندورف وتوماسيوس

١٤٧ « بوسويه

١٤٨ رأى چون لوك وفضله

١٥٠ فى القرن السابع عشر ـ أثناء الثورة

١٥١ رأى چان چاك روسو وميثاق الاجتماع

١٥٢ بناء روسو — كلمة اجمالية

١٥٣ تناقض نظرية روسو.

١٦١ الثورة الفرنسية وسيادة عقيدة روسو

١٦١ نقد كتاب العقد الاجتماعى

١٦١ المؤلفون الفرنسيون وكتاب روسو

١٦١ رأى بيدان

١٦٢ « چول لمتر

١٦٣ روسو يقدر نفسه

١٦٦ نظرية العقد الاجتماعى قبل روسو وبعده

١٦٧ نفى العقد الاجتماعى

١٧٠ تقدير روسو بعض التقدير

الفصل الخامس

١٧٣ نظرية الأصل الاكراهى للدولة

١٧٣ رأى أوپنهايمر

١٧٥ بين العقد الاجتماعى وفكرة الاكراه

ص

١٧٧ رأى بيدان

١٧٨ الخلاصة

الفصل السادس

١٧٩ التكوين الاختيارى الضرورى للدولة

١٧٩ شروط هذا التكوين

١٧٩ الناحية الفلسفية

١٨١ فى وسائل تكوين السلطة

١٨٤ وجهة النظر التاريخية

١٨٤ نظرية ده هالير

١٨٦ نقد النظرية

١٨٨ عمل العناصر كلها .

الباب الثانى

١٩٣ التطور التاريخى لفكرة الدولة

١٩٣ أساس السلطة

١٩٥ تكوين فكرة الدولة داخلياً

الفصل الاول

١٩٥ فكرة الدولة فى الهند

١٩٥ المبدأ البرهمى

١٩٦ البوذية

١٩٧ فكرة الدولة فى فارس

١٩٧ فكرة الدولة فى الصين

١٩٧ تعاليم الفلاسفة

١٩٨ بين السياسة والخُلق

١٩٨ أساس السيادة العليا

ص

١٩٨ سيادة الشعب

١٩٩ فكرة الدولة فى مصر

١٩٩ نقص المعلومات

١٩٩ مهمة الطبيعة فى تكوين الدولة

٢٠١ طبيعة السلطان

٢٠٢ تحديد سلطان فرعون

٢٠٣ الاقطاع المصرى

٢٠٤ فكرة الدولة عند اليهود

٢٠٤ العهد الاول

٢٠٥ العهد الثانى

٢٠٥ قيد ثالث ـ بين الهنود واليهود

٢٠٦ فكرة الدولة فى اليونان القديمة

٢٠٦ الناحية الفلسفية

٢٠٧ اليونان والحكم التيوقراطى .

٢٠٧ المقياس الذهنى

٢٠٨ المقياس الحِسّى ونظرية الدولة

٢١٠ فكرة الدولة والقانون الطبيعى

٢١١ بين الفكرة الشرقية والفكرة اليونانية

٢١١ فكرتا الدولة

٢١٢ التعارض بين الفكرتين

٢١٢ مدرسة أبيقور

٢١٤ « زينون ومقارنة بين المذهبين

٢١٧ فضل المدينة اليونانية

ص

٢١٧ ضعف الفلسفة اليونانية ونقصها
٢١٩ الناحية التاريخية والاجتماعية . الخ
٢١٩ لاديموقراطية فى اليونان القديمة
٢٢١ لم يكن فى اليونان القديمة دولة
٢٢١ الفكرة الدينية .
٢٢٢ الدين رابطة اجتماعية هامة
٢٢٣ الدين الخرافى وسيلة تفرقة
٢٢٤ فى سبيل الوحدة الدينية
٢٢٤ تعقيد فكرة الدولة
٢٢٥ اختصاصات المدينة اليونانية .
٢٢٦ السفسطائيون ورفع النير .
٢٢٦ الكلبيون
٢٢٦ مذهب السفسطائيين
٢٢٦ أولياء سقراط والخيال
٢٢٧ الجنوح الى تقدير الواقع
٢٢٨ قبل أفلاطون وأرسطو
٢٢٨ فكرة أفلاطون السياسية
٢٢٩ « ارسطو «
٢٣٠ بين دولة أرسطو والدولة الحديثة
٢٣١ آراء عامة
٢٣٢ فكرة الدولة عند الرومان
٢٣٣ التفوق فى القانون
٢٣٣ وجه الشبه بين روما وآتينا
٢٣٥ الفارق بين الدولتين

ص

٢٣٥ توحيد الاديان والأوطان
٢٣٦ امتداد سلطان الدولة
٢٣٧ فارق أخر ، — الاخلاق والقانون
٢٤١ اثار المؤهلات القانونية الرومانية
٢٤١ فى النظام الرومانى
٢٤٥ العهد الملكى وعهد الجمهورية
٢٤٦ عهد الأمبراطورية
٢٥٠ أضرار فكرة الدولة الرومانية
٢٥٠ الأمبراطورية الرومانية العالمية
٢٥٢ معاهدات روما .
٢٥٣ أنواع المحالفات
٢٥٤ صيغ المعاهدات وتفسيرها
٢٥٥ النهب والسلب من أركان الدولة

الباب الثالث

ذ كر خطأ الباب الثانى فى بعض النسخ

الفصل الاول

٢٥٨ فكرة الدولة فى القرون الوسطى
٢٥٨ الناحية الفلسفية
٢٥٨ أول اثر للمسيحية
٢٦٠ الخطيئة أصل الدولة
٢٦٣ النضال بين السلطتين
٢٦٣ نظرية السيفين .

ص	
٢٦٤	هبة قسطنطين المزعومة
٢٦٤	سيادة الشعب
٢٦٥	رأى توما دا كان
٢٦٦	السياسة العملية للبابوات
٢٦٧	حركة الانفصال والشاعر دانتى
٢٦٨	أراء مارسيليوس واستقلال الدولة
٢٦٩	سيادة الشعب وحق الثورة
٢٧٠	نظام الاقطاع والكثلكة .
٢٧٣	الناحية الاجتماعية والسياسية
٢٧٣	عنصر المسيحية وفصل السلطتين
٢٧٣	نتائج الفصل بين السلطتين
٢٧٥	حول الجمع بين السلطتين
٢٧٦	عمل الساسة
٢٧٧	عمل الكنيسة
٢٧٩	حماية الفرد والمسيحية
٢٧٩	عنصر الجرمانية
٢٧٩	آثاره اجمالا
٢٨١	دخول علم الأخلاق فى القانون
٢٨٢	الفرد وحقوقه وتأسيس فكرة الدولة
٢٨٣	عهد الغارات الهمجية .
٢٨٣	عمل القساوسة ـ وضع القانون العام
٢٨٤	الملك تحت القانون الأدبى
٢٨٤	وظيفة الملك
٢٨٥	العدالة

ص	
٢٨٦	تعريف العدالة
٢٨٧	قيود السلطة التشريعية
٢٨٧	قيد أدبى
٢٨٧	أهم نظريات القرون الوسطى
٢٨٨	عناصر علم الدولة
٢٨٨	مميزات فكرة الدولة
٢٨٩	شرح النظرية
٢٩٠	التنازع بين السلطتين
٢٩٠	حزب الكنيسة ـ الحزب المدنى
٢٩١	الحزب المختلط
٢٩٢	موقف البابوات
٢٩٣	أثر السلطان البابوى
٢٩٤	اعتدال البابا
٢٩٤	السلطة الزمنية
٢٩٥	دانتى الغيبرى وأعماله
٢٩٦	تدهور فكرة السلطة العالمية للدولة
٢٩٦	تطور الفكرة
٢٩٨	القانون الطبيعى
٢٩٩	موقف الفقهاء ونتيجته
٢٩٩	حماية الحقوق الغريزية
٣٠٠	وقف السرف فى السلطة ونتائجه
٣٠١	القوانين الاساسية
٣٠٢	الفكرة الاقطاعية
٣٠٣	ظاهرة خطرة

ص

٣٠٤ جروسيوس ونظرية القرون الوسطى
٣٠٤ مبدأ الملكية الارضية والسيادة
٣٠٦ نتائج ملكية السيادة
٣٠٧ نتيجة أخرى
٣٠٨ حل المشكل داخليا ونظرية الوديعة
٣٠٩ فى فرنسا
٣١٢ صعوبة تحديد فكرة الدولة

الفصل الثانى

٣١٤ فكرة الدولة فى عهد الاحياء
٣١٤ ا — النقطة الفلسفية
٣١٥ ما كياڤل ووسائله
٣١٦ العلة النفسية للوسائل الما كياڤلية
٣١٧ البحث والتنقيب
٣١٨ طبيعة عمل ما كياڤل
٣١٩ علة سياسة ما كياڤل
٣٢١ ب — النقطة الاجتماعية الخ
الظاهرة السياسية الاولى
٣٢٢ ضياع الاخلاق
الظاهرة السياسية الثانية
٣٢٣ الالحاد ومدنية العصور القديمة
مذهب العلمانية
٣٢٤ السعادة المادية أساس الدولة
٣٢٥ ما كياڤل أيضاً
الظاهرة السياسية الثالثة

ص

٣٢٦ استبداد الدولة ومركزية سلطتها
آراء چان بودان
٣٢٩ الاصطلاحات العلمية
٣٢٩ طريقة بودان العلمية
٣٣٠ تحوير القوانين العامة الى خاصة
٣٣٠ انتصار بودان للأخلاق
٣٣٠ الوطنيون قوّامون على أولياء الأمور
المصلحة العامة فوق إرادتى
٣٣١ ولى الأمر والشعب
٣٣٢ تحديد السيادة
٣٣٢ التفرقة بين الدولة و رئيسها

الفصل الثالث

عهد الاصلاح ونتائجه
٣٣٣ العقيدة المسيحية مصدر الاصلاح
٣٣٤ أساس الاصلاح
٣٣٤ ا — قوة الايمان
٣٣٥ ب — سلطان الكتاب المقدس
٣٣٦ الاثر السياسى للاصلاح الدينى
٣٣٧ تولد الحريات
٣٣٨ الدفاع عن القوميات
٣٣٨ قبل عهد الاصلاح
٣٤١ الاصلاح والقانون الطبيعى
٣٤١ عمل لوتر
٣٤٣ غرض لوتر

ص

٣٤٤ لوتر وحق المقاومة
٣٤٤ لوتر والدفاع عن الاستقلال
٣٤٥ فكرة لوتر من القانون الطبيعي
٣٤٥ القانون الطبيعي وميلانكتن
٣٤٦ عناصر القانون الطبيعي
٣٤٦ القانون الطبيعي وزونجلي
٣٤٧ أثر نظريات المصلحين السابقين
٣٤٨ عهد كالڤان وحقوق الانسان
٣٤٩ القانون الطبيعي وكالڤان
٣٤٩ النظام الطبيعي وقانونه
٣٤٩ مصدر القانون الطبيعي
٣٥٠ ضرورة نظام العدالة
٣٥٠ كالڤان وفكرة الدولة
٣٥١ رأى كالڤان فى السلطتين
٣٥٢ النظام الجمهورى وكالڤان
٣٥٣ عقد السيادة أو ميثاق الحكم
٣٥٣ رضاء الشعب
٣٥٤ أين توجد فكرة الميثاق
٣٥٥ الأثر السياسى لنظرية التعاقد

ص

٣٥٦ كالڤان وروسو — حق المقاومة
٣٥٩ كتاب تيودور ده بيز
٣٦٠ نظريات ده بيز
٣٦٠ كتاب فرنسوا هوتمان
٣٦٢ كتاب دوپليسى مورنيه
٣٦٣ چوريو
بين رأى چوريو ورأى
٣٦٤ بوسويه
٣٦٥ المؤلفون الجزويت
٣٦٦ أساس العالم العصرى
الاصلاح الدينى والأمم المختلفة
٣٦٧ فى چرمانيا
فى انجلترا
٣٦٨ كريستوف جودمان
٣٧٠ چون كنوكس
٣٧٣ فى هولندا
٣٧٥ اعلان استقلال هولندا
٣٧٥ فى فرنسا
٣٧٩ المراجع

